

ANNO XCV N. 136

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI



DICEMBRE 1974

VIII Centenario Valdese

Comunicazioni
al Convegno storico di Torre Pellice
21, 22 e 23 agosto 1974

In occasione dell'VIII Centenario del Movimento Valdese sono state tenute a Torre Pellice tre giornate di studi storici e di discussioni, destinate alla figura di Valdo di Lione ed al Valdismo medievale fino alla sua confluenza nella Riforma.

Vengono qui pubblicate le comunicazioni presentate in quella sede (quella di Raoul Manselli non ha potuto essere pubblicata per adesso) mentre i due contributi finali, di E. Rotelli e di G. Gonnet, presentano la relazione sulle giornate ed un primo bilancio dell'incontro.

È evidente che queste pagine non rappresentano una "summa" del Valdismo medievale, del resto non prevista: d'altra parte, la competenza dei partecipanti sui diversi problemi permette di fare il punto su di essi al momento attuale, e conferma quanto sia cresciuto in questi ultimi tre decenni l'interesse per il fenomeno ereticale valdese.

La Società di Studi Valdesi, promotrice dell'incontro, desidera ancora ringraziare tutti quelli che vi hanno apportato il loro valido contributo di presenza e di discussione.

IL SEGGIO

La figura e l'opera di Valdez[1]

I.

Vi sono dei *problemi* nella storia del Valdismo originario, problemi di fatti e di valutazione, di analisi e di sintesi. Riguardo alla persona del fondatore del movimento, la prima osservazione per così dire tecnica che s'impone è questa: le fonti che ci forniscono informazioni sulla sua persona sono pochissime. L'alto medioevo, a parte l'interesse agiografico, rivolto però più ai fatti tipici e ricorrenti nella vita dei Santi, non s'interessa molto di biografia. Il nostro interesse non è invece agiografico: non vogliamo ripetere leggende raccontate a scopo di edificazione. C'interessiamo di quanto ci siamo abituati a chiamare il « fatto storico », criticamente accertato, assieme al suo significato storico, al significato cioè che il « fatto » assume nel suo contesto storicamente elaborato, non attraverso una attualizzazione artificiale, un'aggiustamento ai nostri bisogni più o meno effimeri.

Ci limitiamo, in queste pagine, ad un esame del Valdismo primitivo in relazione alla personalità del fondatore. E cerchiamo di prendere le mosse dai fatti elementari.

È sicuro che Valdez sia esistito. Perché una volta — una volta sola — ci è dato di ascoltare la sua voce, che dice « io »: « ego valdesius » (2). Questo è il punto in cui, attraverso la distanza di pa-

---

(1) Per non dovermi ripetere troppo, mi permetto di rinviare il lettore per molti dettagli di quanto segue al mio libro: *Die ersten Waldenser*, 2 vol., Berlino 1967, in particolare al terzo capitolo del primo volume (p. 227 ss.). Ma non mi voglio neanche semplicemente ripetere nelle linee generali; così aggiungerò a quanto scrissi 10 anni fa soprattutto un tentativo di spiegare il nesso psicologico fra l'esistenza di Valdez prima della sua conversione e la sua influenza sulla sua fondazione, il movimento valdese. Scelgo ora la forma del nome « Valdez » che mi pare corrisponda di più all'originale franco-provenzale della versione latina trasmessaci (Valdesius, Wandesius, Valdensius ecc.; vedi anche *Die ersten Waldenser*, vol. II, p. 95,36 con la varia lezione). Trovo questa versione del nome anche nei vecchi libri di *Emilio Comba* o p. es. di Paul Alphandéry, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIIIe siècle*, Paris 1903, p. 1.

(2) Professione di fede di 1180: « Ego valdesius et omnes fratres mei », *Die ersten Waldenser*, II, p. 3, 3; anche in Gonnet, *Enchiridion Fontium Valdensium I*. Torre Pellice 1958, p. 32 (nel seguente citato: *Enchir.*).

recchi secoli, ci avviciniamo di più a quel personaggio. Poi il suo nome appare, nella stessa forma, come dell'ex-proprietario di un « forno », in un testamento, cioè in un documento molto vicino ai fatti materiali della vita. Qualcuno — che secondo la tradizione è stato assai vicino a Valdez — dispone dei suoi beni, fra l'altro anche di quel « forno che fu di Valdesius » (3).

Un'altra volta, 40 anni più tardi, ascoltiamo la voce degli uomini che sono vissuti intorno a lui. Dicono che egli, « Valdesius », abbia detto questo e quello, e che si trovi — sicuramente, dicono gli uni, possibilmente, gli altri — nel paradiso (4).

E finalmente, già nei primi anni del movimento, ascoltiamo la voce di un suo fedele che gli rivolge la parola — in forma letteraria — e gli dice: « tu, signor Valdez » (te domne valdesi) (5). Il resto sono informazioni più o meno indirette su quello ch'egli abbia fatto, informazioni che lasciano molto a desiderare dal punto di vista storico, e che si prestano anche ad interpretazioni diverse.

Ma la scarsezza di fonti, e la natura di questi pochi riflessi espliciti dell'attività di Valdez, ci permettono subito di constatare un fatto importante. Valdez è stato un uomo dell'azione, della parola parlata, non un uomo della parola scritta. E questa osservazione ci apre un retroscena socio-culturale molto vasto. Con Valdez, prima della sua conversione — e in un certo senso, direi, anche dopo — ci troviamo nella sfera della borghesia europea primitiva. Ora il laico borghese, il cittadino commerciante, il patrizio nella città del tardo 1100 presenta certamente, di fronte alle grandi istituzioni tradizionali della società cristiana medievale, la forza storica più grande, se prendiamo in considerazione lo sviluppo futuro, lento ma costante, fino alla rivoluzione democratica, industriale e proletaria. Ma questo futuro del borghese europeo nel 1100 è ancora nascosto. Il personaggio del borghese si presenta ancora, in Valdez, allo stadio iniziale, come un mezzo letterato: un uomo che ben sapeva leggere — forse anche un

---

(3) *Die ersten Waldenser*, I, p. 227, n. 3. Fotocopia del documento, prima scoperto da Ph. Pouzet, in A. Molnár, *Storia dei Valdesi*, I, Torino 1974, accanto a p. 32 (testamento di Stefano capellano di Anse, il grammaticus della scuola della cattedrale di Lione, il quale tradusse i libri biblici ecc. per Valdez).

(4) « Rescriptum » dei Poveri Lombardi ai loro fratelli in Germania, dopo il 1218, n. 3, 6, 16. Il rescritto è da usare ora nell'eedizione critica curata da A. Patschovsky, in: K. V. Selge - A. Patschovsky, *Quellen zur Geschichte der Waldenser* (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 18). Gütersloh 1973, p. 20 ss. (nel seguente citato: *Quellen*).

(5) *Liber antiheresis* di Durando d'Osca, in: *Die ersten Waldenser*, II, p. 8,35. Ma senza alcun titolo d'onore il nome appare nello stesso trattato alle pagine 95.36 e 96.61 (valdesius et socii eius). È dunque chiaro che Valdez ufficialmente non era mai stato un « dominus »; ne aveva la statura, ma non lo era nella gerarchia sociale. I cittadini maggiori ottengono una posizione di riguardo prima di ottenere titoli d'onore. Si potrebbe anche sostenere che Durando chiami Valdez « signore » semplicemente per la sua importanza nel suo gruppo. Ma mi sembra legittimo il tentativo di connettere il fatto che era stato « civis maior » (vedi sotto n. 12) e che Durando lo chiama « dominus ».

po' di latino, certamente la Bibbia per lui tradotta nella lingua franco-provenzale — che non sapeva scrivere egli stesso; o almeno non si sa ch'egli s'esprimesse anche scrivendo con la sua propria mano, come poi doveva fare Francesco d'Assisi (6). Del resto, anche la maggior parte della nobiltà alta e bassa, la parte governante della società, non sapeva scrivere (7). Quelli che scrivevano, a parte alcuni poeti, erano per lo più i chierici letterati. Così anche per la tradizione sulle origini valdesi: la informazione più ricca, immediata e dettagliata noi la riceviamo da chierici, non soltanto dagli avversari ecclesiastici, i controversisti e gli inquisitori, ma anche da quel chierico di Linguadoca fattosi seguace di Valdez, Durando di Osca (8). Gli altri, a quei primi tempi, non lasciarono altra traccia di sé se non l'eco della loro attività orale nelle fonti scritte il più delle volte da avversari.

È significativo il fatto che il Valdismo lombardo, urbano, sembra che sia stato culturalmente un po' più avanzato. La seconda fonte autenticamente valdese trasmessaci, il « Rescriptum » dei fratelli lombardi sulle negoziazioni lombardo-francesi tenute a Bergamo nel 1218, ci fa vedere un certo grado di letteratura già avanzata. Qui in Italia alcuni dei laici valdesi sapevano scrivere lettere! (9). Ugualmente significativo il fatto che questa letteratura è ancora di tipo ecclesiastico-clericale: moltissime citazioni bibliche e patristiche. La

(6) Di Francesco esiste almeno l'autografo della breve benedizione per il frate Leone; vedi H. Boehmer, *Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi*, 1904, p. XI ss. e p. 68 s. (n. 16 e 17). Si è portati a pensare che anche Valdez abbia saputo scrivere il suo nome e qualche parola.

(7) Per le modifiche necessarie a questa comune affermazione si vedano gli esempi e la letteratura citata p. es. nel recente articolo di Michael Richter, *A Sociolinguistic Approach to the Latin Middle Ages*, in: *The Materials, Sources and Methods of Ecclesiastical History*, ed. Derek Barek (*Studies in Church History*, 11), Oxford 1974, p, 69 ss.

(8) Su di lui v. *Die ersten Waldenser*, I, p. 193 ss. I vari studi di Chr. Thouzellier contengono buoni dettagli, che vanno però rigorosamente separati dalle altre cose poco attendibili che contengono in buona quantità. Sull'origine di Durando non da Aragona (Osca = Huesca) ma da Linguadoca (forse Osca = Losque, vicino a Parisot, tra Naiac et Saint-Antonin) accolgo l'argomentazione di Yves Dossat: *À propos du prieur des Pauvres catholiques: Durand de Huesca ou de Losque en Rouergue?* In: *Bulletin philologique et historique (jusqu'à 1610) du Comité des travaux historiques et scientifiques*, Année 1967 (Paris 1969), vol. I, p. 673 - 685. Naturalmente il risultato rimane altamente ipotetico, non di più però che l'identificazione tradizionale di Osca con Huesca, direi anzi un po' meno. L'argomentazione di Chr. Thouzellier contro l'ipotesi di Dossat non prova altro che la possibilità della versione Osca - Huesca. E non dovrebbe far meraviglia che per la curia romana la sede vescovile di Huesca avesse più importanza dei tanti piccoli luoghi Osca in Linguadoca. Vedi Thouzellier. *Catharisme et Valdéisme en Languedoc*, 2. ed. 1969, p. 212 s.

(9) Questa è soltanto un'ipotesi. Ma mi pare che non ci siano indizi nel senso che fra i 12 autori del Rescriptum vi siano stati chierici. Erano tutti laici, fra i quali qualcuno aveva forse una volta iniziato una carriera di letterato, cioè chierico. Certamente la cultura dell'autore del Rescriptum è superiore a quella ottenuta da Francesco d'Assisi nella scuola di S. Giorgio. Per le possibilità di cultura laica in Italia si veda il caso certamente eccezionale del giudice Burgundione da Pisa. Vedi su di lui lo studio magistrale di Peter Classen, *Burgundio von Pisa*, Heidelberg 1974.

cultura per i nuovi strati sociali, agli inizi e ancora per molto tempo, non può essere che quella dei vecchi ceti dirigenti. Una nuova cultura non si costruisce dal nulla.

Tra parentesi — questo fatto storicamente più solidamente attestato, l'esistenza e il nome di quell'uomo — ego valdesius, tu signor valdesius, egli valdesius — ci serve a scartare un'ipotesi in sé molto seducente. Si vorrebbe sapere di più sulla vita e sul destino di Valdez. Alcune testimonianze dell'inquisizione fatta in Linguadoca nel 1241-42 parlano di un predicatore valdese vissuto all'inizio del 1200, ovviamente un uomo di una grande reputazione, chiamato P(etrus) de Valz o de Vallibus « valdensis », il Valdese P. de Valz. Sarebbe troppo bello poter identificare il fondatore con questo personaggio (10). Si saprebbe allora con sicurezza ciò che anche senza una tale identificazione si può presumere, cioè che Valdez abbia svolto una prolungata attività in Linguadoca. Ma storicamente ci troveremmo su una base poco solida. Il semplice nome di « valdesius », senza alcuna aggiunta, indiscutibilmente attestato, non si cambia in quell'altro nome. Ci vorrebbe una ragione sicura per persuaderci che deliberatamente Valdez in quegli anni si sia fatto chiamare P. de Valz. de Vallibus. Questo P. de Valz deve rimanere per noi un personaggio a sé, e l'attività di Valdez negli anni in discussione deve sfortunatamente rimanere per noi nell'oscuro.

II.

Che altro possiamo noi sapere sulla figura e la vita di Valdez?

Non ripeto le cose ben conosciute sulla sua conversione alla povertà volontaria e sul suo contratto con due chierici lionesi per la traduzione di testi della Bibbia e dei Padri della Chiesa (11). Sono fatti abbastanza bene attestati, anche se non tutti i dettagli riferitici sono ugualmente chiari e sicuri. Vorrei invece mettere in risalto la circostanza che Valdez già prima della sua conversione deve essere stato un uomo di una certa levatura sociale. La notizia tardiva è attendibile secondo la quale egli sia stato un membro del patriziato di Lione (« civis maior ») (12). Il fatto stesso ch'egli si sia fatto tradurre la Bibbia da un canonico — maestro, grammaticus — della cattedrale di

---

(10) J. Duvernoy, *Albigeois et Vaudois en Quercy d'après le Registre des Pénitences de Pierre Sellan*. In: *Fédération des Sociétés Académiques et Savantes Languedoc - Pyrénées - Gascogne. Actes du XIXe Congrès d'Etudes Régionales, tenu à Moissac 1963: Moissac et sa Région*. Albi 1964, p. 110-121, a p. 120 s. Vedi *Quellen* (sopra, n. 4), p. 60, n. 8.

(11) Per la mia interpretazione si veda *Die ersten Waldenser*, I, p. 227 ss.

(12) Secondo l'anonimo di Passau (c. 1260) il quale qui però sembra disponga di notizie provenienti dall'inquisizione francese. *Quellen*, p. 19.

Lione, e l'altro fatto ch'egli abbia affidato (13) le sue figlie ad un convento molto signorile, Fontévrault, attestano questo suo grado sociale. Egli appartiene a quella parte dirigente della borghesia che lentamente conquista per sé un posto rispettato nella società, accanto alla nobiltà e al clero, chiaramente al di sopra del laicato semplice, del popolo rurale — servi o contadini già liberi — come del popolo urbano nella sua grande maggioranza. Penso che questa statura sociale si rifletta anche un po' nel titolo rispettoso che il chierico Durando d'Osca, suo socio, gli dà - signore, « domne valdesi ». Possiamo aggiungervi anche un fatto ovvio e bene attestato: su alcuni punti per lui chiaramente essenziali, egli s'è dimostrato, di fronte alla gerarchia ecclesiastica come di fronte ai suoi fratelli, come un personaggio dotato di una ferrea volontà, molto simile alla fermezza dell'ex-laico urbano Francesco d'Assisi nei punti del « Dominus dixit » (14). Non è forse lecito di vedere qui anche una traccia di quell'attività, quella decisione, quella rigida fermezza ed ostinazione, di quello spirito intraprendente che contraddistinguevano quella nuova classe sociale dei grandi mercanti (15) i quali con uno spirito più dimesso, più « umi-

(13) « mancipavit » dice l'anonimo cronista. M. Verdat crede di dover intendere questa parola nel senso preciso, giuridico di « dare alla servitù » (donner en servage). Ne trae un senso forse anche troppo commovente, con una psicologia che sembra più del nostro che del dodicesimo secolo (« préfère pour ses filles la servitude, même douce, aux dangers de tomber, lui absent, sous la domination d'une Mère incapable de donner une éducation vraiment chrétienne »). *Nouvelles recherches sur l'origine et la vie Lyonnaise de Valdo*, in *BSSV XC*, N. 125, giugno 1969, p. 3-11, a p. 7 s. Io credo che nella penna di un cronista un termine giuridico può facilmente avere un senso un po' meno preciso, più generico, e che ad ogni modo notizie cronachistiche non vanno lette come documenti giuridici. Non essendo possibile nella situazione del sec. XII che la madre provveda per il futuro delle figlie come l'avrebbe potuto fare il padre, è logico che Valdez abbia ceduto la sua autorità e responsabilità paterna per le sue figlie a un convento femminile tenuto in grande stima come quello di Fontévrault. Questo può significare — ma non lo deve significare necessariamente — un futuro di servitù.

(14) Per Francesco si vedano soltanto i ripetuti « Dominus dedit michi ». « Dominus revelavit michi » nel Testamento; Boehmer, *Analekten* (sopra n. 6) n. 7. Per Valdez e il suo « Oportet Deo magis obedire quam hominibus » si veda, oltre la testinianza di Stefano di Borbona (*Quellen*, p. 17) e di altri, anche quella identica di Durando d'Osca, sotto n. 26. Per le sue prese di posizione all'interno della comunità valdese, si vedano i testi nel Rescriptum, citati sopra a n. 4, con la spiegazione data in *Die ersten Waldenser*, I, p. 174 ss., 183 ss.

(15) M. Verdat nel suo articolo sopra citato dice che nell'elenco dei beni di Valdez trasmessoci dal cronista di Laon nulla ci permette di trarre la conclusione che Valdez fosse mercante. Egli sarebbe stato un ufficiale del vescovo, « un gros fermier des droits féodaux impériaux, devenus épiscopaux en 1157 », a p. 6 s., n. 13 del suo articolo. Badiamo però bene che soltanto per i mulini e i forni M. Verdat può dire con sicurezza che essi « dipendevano dall'autorità feodale »: che dire delle altre terre, vigne ecc.? E poi qui si parla soltanto dei beni immobili di Valdez, mentre è detto che egli aveva disposto di un'altra parte della sua proprietà in denaro e beni mobili. Tutto ciò sarebbe stato rendita delle sue terre, in una città con importante attività commerciale come Lione? Mi pare impossibile di individuare un contrasto qualsiasi fra una posizione di rapporti anche ufficiali con l'autorità vescovile, come sembra Valdez l'abbia rivestita per alcuni dei suoi beni, e l'attività anche mercantile. che solamente ci spiegherebbe la quantità e varietà dei beni del grande cittadino Valdez.

le », non sarebbero stati mai in grado di affermarsi nella società, anzi di sopravvivere nell'esercizio del loro mestiere?

Ed ora la crisi di coscienza, la conversione alla povertà. Non si può forse almeno tentare di spiegarla anche psicologicamente come l'arrendersi di una personalità insolitamente forte di patrizio commerciante alla filosofia sociale e all'etica tradizionali della Cristianità le quali per il mercante moderno, di grande stile, non prevedevano altro posto che quello del peccatore penitente? Infatti venivano così colpiti alcuni degli aspetti basilari della sua attività professionale, cioè l'aggregazione di grandi proprietà destinate all'unico scopo non di essere consumate ma di servire come base materiale per nuove attività di acquisto, e il traffico col denaro utilizzato come merce e prodotto artificiale, da vendersi come altri prodotti (16).

Questa spiegazione psicologica è di carattere ipotetico. L'interpretazione dei fatti data dalla fonte medievale, un po' leggendaria, è questa: il ricco commerciante, facendosi povero, si vendica dei nemici che l'avevano soggiogato, il denaro, le sue ricchezze. Possiamo bene accettare questa interpretazione come corrispondente alla realtà, alla coscienza del personaggio in questione. L'ipotesi ch'io tenterei d'aggiungervi è che Valdez, come alcuni altri ricchi borghesi convertitisi alla povertà, e Valdez e Francesco più degli altri meno conosciuti, siano stati personalità di carattere insolitamente forte già da mercanti, nella loro vita precedente, e che almeno Valdez sia arri-

(16) Questa spiegazione psicologico-sociale della conversione di Valdez, sostenuta fra gli altri anche da H. Grundmann, forse non ha ricevuto il dovuto rilievo nel mio libro, più interessato com'era al movimento valdese che alla persona di Valdez prima della conversione. Ma non l'ho in nessun modo voluto escludere. Si tratta semplicemente di un altro aspetto, di una dimensione storiografica diversa. Sono due mondi questi: la grande società con le crisi personali d'esistenza alle quali i suoi sviluppi possono portare, e la piccola società marginale del gruppo religioso che ben presto diventa setta. In questo articolo cerco di mettere un po' in risalto il nesso fra questi due mondi, che almeno deve avere esistito, dato il trapasso di Valdez dall'uno all'altro. Si vedano nel mio libro, vol. I, le pagine 237 s. (dove non voglio fare altro che mettere in risalto il carattere incerto, ipotetico, delle ricostruzioni storiche basate sul racconto alquanto leggendario dell'*Anonimo di Laon*, p. es. del motivo del guadagno per usura, per sottrarre il Valdismo, il movimento da Valdez creato, al vincolo troppo stretto con i problemi personali, iniziali, di Valdez che sboccano nella conversione alla povertà. I problemi del ricco Valdez non erano quelli della sua clientela posteriore). Ma non nego quanto dice H. Grundmann: Valdez « Bekehrung vom Mammonsdienst zum Gottesdienst (ist) aus der wachsenden Diskrepanz zwischen Geldwirtschaft und Christentum so verständlich wie bei Franziskus und anderen... Der Ursprung des Waldensertums ist nicht weniger aus dem frommen Verzicht auf Besitz und Erwerb als aus dem missionarischen Drang zur Predigt zu verstehen... » (*Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 24 (1968), p. 573. Esatto questo per Valdez, meno per il movimento valdese. Per il problema dell'etica sociale e la posizione del mercante in essa cito soltanto il libro recente di J. W. Baldwin, il quale individua nella dottrina di Petrus Cantor primi tentativi nel tardo 1100 di rendere giustizia alle necessità del mestiere del mercante: *Masters, Princes and Merchants - the Social Views of Peter the Chanter and His Circle*, 2 vol., Princeton 1970. Importanti poi anche gli studi, non ancora interamente pubblicati, di Lester K. Little, sul significato socioeconomico degli ordini mendicanti, p. es. le pagine su *Mendicant Poverty and Preaching* nella rivista *Past and Present* 63, 1974, p. 20 ss.

vato alla sua crisi, fra l'altro, appunto per la decisione con cui aveva esercitato il suo mestiere considerato ufficialmente come moralmente pericoloso o addirittura disonesto. La forza della sua volontà, la sua professione, l'etica tradizionale, la conversione, sono fatti bene attestati. Perché non tentare di metterli insieme con una spiegazione psicologica che del resto non ci dovrebbe sorprendere? Non mancano nella storia, anche più recente, altri esempi che sono appunto i forti, i rappresentanti coerenti di un modo di vivere, a cambiar strada improvvisamente. Naturalmente si può, e si deve presumere che la struttura psicologica di una conversione sia molto più complessa, e che vi contribuiscano anche fatti contingenti che sfuggono alla nostra attenzione (17).

Non mi voglio soffermare più a lungo su questo aspetto della storia valdese. In fondo si tratta solamente della preistoria del Valdismo: la rinuncia personale di un ricco commerciante di per sé non costituisce ancora un movimento storico. Aggiungo soltanto due osservazioni. Primamente la Francia, e Lione, nello sviluppo del grande commercio sono ancora in ritardo, a quel tempo, rispetto all'Italia settentrionale. Se Valdez è arrivato alla sua crisi più o meno nelle condizioni psicologiche or ora indicate, questo sarebbe anche l'indizio del sentimento in lui presente — e quindi a Lione — di una logica economica ineluttabile, di uno sviluppo inarrestabile della vita economica sulla falsariga degli sviluppi avvenuti e sempre in corso nell'Italia. Questo aspetto, o questa amplificazione della nostra ipotesi ci aiuterebbe anche a spiegare certi aspetti dei rapporti futuri fra i rami francese e lombardo del movimento valdese.

In secondo luogo: nelle condizioni sociali, culturali e psicologiche in cui maturava la conversione di Valdez, sarebbe segno di una mentalità antistorica se noi chiedessimo di lui idee assolutamente nuove, idee che forse lascino trapelare qualcosa sul carattere sociale, laico, borghese o popolare, della nuova impresa. Il monopolio delle idee, a quei tempi, era più o meno saldamente nelle mani della classe dei letterati, cioè del clero in tutte le sue forme più colte. Ciò significa che Valdez doveva trovare la concezione di una nuova vita nell'insegnamento clericale, preso qui nel senso più largo del patrimonio pubblicamente trasmesso, sulle vie di perfezione cristiana. Tutt'al più egli vi poteva scegliere quegli aspetti e quelle forme che più s'erano inserite nelle menti del laicato urbano. La vita evangelica, la vita di Gesù e dei suoi discepoli, la missione degli apostoli non erano nuove scoperte di Valdez, ma appartenevano al patrimonio generale di

(17) Lester K. Little mi ha detto al Congresso internazionale di Storia ecclesiastica comparata, tenuto a Oxford nel settembre del 1974, che la conversione di Valdez, l'uomo dai rapporti stretti col capitolo della Cattedrale di Lione, si potrebbe anche spiegare come una reazione alle attività economiche troppo spregiudicate di questo clero feodale. Si confronti questo con quanto sostiene M. Verdat (sopra n. 15). Mi sembra che qui di nuovo si tratti di una delle non poche possibilità che però per mancanza di indizi più concreti nelle fonti non possono davvero formare il materiale di un'ipotesi storica.

idee cristiane sulla vita di perfezione, trasmesso da chierici e monaci. Nuovo non è il messaggio, o meno il messaggio, ma il messaggero e lo spirito intraprendente con cui egli porta il suo messaggio attraverso i paesi. *Il mercante che s'immerge nel popolo e vi scopre le potenzialità di un movimento popolare dal quale egli si forma il suo gruppo di predicatori poveri, escludendone altre frazioni che meno si conformavano alle idee da lui concepite: questo è il fatto nuovo.*

III.

Stranamente, si deve constatare che per i primi anni dell'attività di Valdez non esiste nessuna traccia sicura di una tensione seria tra il mercante-convertito e la gerarchia ecclesiastica. Problemi sì, ma nulla che ci permetterebbe di ricostruire con sicurezza un conflitto pur iniziale, non dico tra il movimento e la Gerarchia, ma tra Valdez e la Gerarchia. Nonostante i problemi morali inerenti al mestiere del mercante, nonostante anche la necessità direi quasi ineluttabile per lo storico di rintracciare almeno un germe del gravissimo conflitto successivo già nelle premesse poste dalla storia iniziale del movimento, senza interpretazioni ed illazioni tutt'altro che naturali, non si potrebbe, sulla base dei pochi testi semplici che sono a nostra disposizione, parlare di alcun antagonismo diciamo tra forza laica, espressa nella figura di Valdez, e forza clericale. Non nego i problemi sociali esistenti in tale differenza, non escludo neanche che si possa parlare di un antagonismo; ma dico semplicemente che bisogna essere molto prudenti nel ricostruirlo, se si vuole evitare il giudizio di avere falsato la storia. Questo diventa subito evidente se seguiamo brevemente quanto le fonti ci dicono sugli interventi ecclesiastico-clericali nella storia dei primi anni.

Il primo fatto è il contratto di Valdez con i due chierici lionesi per la traduzione dei libri biblici, e il modo della sua conversione (egli si disfà dei suoi beni in modo assolutamente coerente con i principî del diritto ecclesiastico; se qualcuno se ne può scandalizzare, lo sono tutt'al più — a parte la moglie — i suoi concittadini, la classe dirigente di Lione) (18).

In secondo luogo: il vescovo Guichard interviene quando la moglie di Valdez si lamenta con lui del fatto che il suo marito chieda l'elemosina, anche in Lione, da altre persone che da lei. Si osservi che è la moglie — che del resto rimane nell'ombra in tutta la storia, e sfortunatamente non le possiamo dare neanche un nome. Che sarà diventato di lei, in Lione? — è la moglie, dico, che sembra di temere per la propria reputazione fra i concittadini. E Valdez — secondo la fonte — ubbidisce all'ordine dato dal vescovo.

(18) Classe dirigente, ma non nel senso che fosse già riuscita a sottrarsi al dominio temporale dell'arcivescovo.

In terzo luogo: quando Valdez si presenta davanti a papa Alessandro III, durante il concilio lateranense del 1179, il papa approva il suo voto di povertà — *Valdesius amplexatus est papa*, lo abbraccia —, ma lo mette in guardia contro i pericoli inerenti a una libera predicazione laica, ribadendo il principio del diritto e del buon costume ecclesiastico, così come era inteso, da parte della gerarchia, secondo il quale un laico non poteva predicare in nessun luogo senza averne ottenuto l'assenso del vescovo (19). Anche questa notizia. presa alla lettera, non sa di conflitto, nonostante il divieto — « interdixit » — di una predicazione non rispettosa del citato principio. Certo, noi disponiamo poi anche della testimonianza più negativa di Walter Map sull'esame d'ortodossia cui furono sottoposti a Roma, cioè durante quell'incontro di Valdez col Papa, due rappresentanti valdesi (20). Ma se noi leggiamo con attenzione questo brano a ragione famoso e importante, esso ci dice molto sulle preoccupazioni del chierico inglese per la posizione privilegiata del clero, problema implicito, ma in forma più oggettiva, giuridica, senza quell'ansia, anche nel divieto papale; ma esso non ci permette di intravvedere un vero conflitto tra Valdez e la gerarchia in quei primi anni. Ci si è chiesto come i Valdesi siano venuti a Roma. Era forse stato pronunciato, a Lione, un divieto alla predicazione, contro il quale i Valdesi si sarebbero appellati all'autorità centrale della Chiesa? Non lo sappiamo, e sarebbe comunque un'*ipotesi* destinata a completare le lacune della nostra conoscenza dei fatti. Ripeto: io non nego che si possa e forse si debba parlare di un antagonismo. Ma ci sta a cuore di scoprire quella realtà dell'antagonismo che alla fine, tutto sommato, s'impone al giudizio storico.

Il quarto documento di cui si dovrebbe parlare è la professione di fede ortodossa di Valdez, la quale contiene il suo proposito di vita povera, evangelica, itinerante. È un documento preformulato in gran parte dall'autorità ecclesiastica, e poi approvato da Valdez. Non è stato egli stesso a formulare un testo tale, e anche nella breve parte finale, quella del proposito religioso caratteristico per Valdez e i suoi fratelli, ci si può chiedere fino a che punto esso esprima veramente tutto quello che i Valdesi volevano. Ma il fatto è che Valdez l'ha approvato e fatto suo in tale forma. Così come suona, è una prova di armonia tra Valdez e la gerarchia, non di conflitto (21).

(19) Su questo punto si veda ora anche il chiarimento dato da Rolf Zerfass, *Der Streit um die Laienpredigt*, Freiburg - Basel - Wien 1974, p. 21 ss.

(20) Gonnet, *Enchir.* 122 ss., tratto dall'edizione integrale di M. R. James, Oxford 1914, p. 60 ss. Si veda anche l'altro esempio delle preoccupazioni sociali di Map. da me citato nel mio articolo « *Riflessioni sul carattere sociale e sulla religiosità del Valdismo francese primitivo* », in *Protestantesimo* XXIX (1974), p. 11-39, a p. 19 s.

(21) *Die ersten Waldenser*, I, p. 19 ss.; testo vol. II, p. 3 ss.; anche nell'*Enchir.* p. 32 ss. - Vedi anche l'analisi di Chr. Thouzellier, *Catharisme et Valdéisme en Languedoc* (sopra, n. 9), p. 27 ss. M.lle Thouzellier mi pare però d'essere nel torto se vuole leggere il documento soltanto come suona, non come il risultato di una costellazione storica di forze contrastanti (p. 79, n. 112 del suo libro). La storia deve essere fatta « d'après les textes », ma il mestiere dello storico è quello di una rico-

Quando è stato formulato? Non lo sappiamo con esattezza. Potrebbe essere stato a Roma nel 1179. Questa sarebbe la soluzione più facile, più conforme alle altre testimonianze disponibili, prese alla lettera, come suonano. Ma rimangono delle difficoltà, rimane soprattutto un altro testo difficile da spiegare, cioè la testimonianza del cistercense Goffredo di Auxerre, presente come testimone, sull'abiura fatta da Valdez a Lione nel 1180 davanti al vescovo Guichard e al cardinale legato Enrico d'Albano (22).

Valdez avrebbe con quell'abiura solennemente rinunciato alla sua pretesa al diritto di predicare. Si può veramente pensare che un tale atto sia avvenuto a Lione solo un anno dopo che Valdez avrebbe professato a Roma la sua fede e il suo voto di vita evangelica, ricevendo per questo l'approvazione ecclesiastica?

Penso che la soluzione più semplice e più coerente con gli altri testi sia quella di vedere nella « abiura » fatta a Lione un'abiura preventiva degli errori dei Catari e di ogni eterodossia. In questo senso la professione di fede di Valdez può essere designata col termine « abiura ». Valdez abiura degli errori non suoi professando la sua piena ortodossia; egli abiura ogni errore futuro possibile di sé e dei suoi fratelli.

Ma in qual senso potrebbe ciò essere interpretato come un'abiura anche del diritto di predicare? Solamente nel senso che per la testimonianza cristiana con la parola, della quale il testo approvato del proposito religioso non fa menzione, deliberatamente senza dubbio, Valdez sottomette se stesso e i suoi al parere della gerarchia. La via è dunque aperta al futuro per lui e i suoi fratelli, ma questa via deve significare dedizione religiosa nella vita itinerante d'una parte, piena ortodossia e ubbidienza ecclesiastica d'altra parte. « Abiura » della predicazione significa semplicemente che la predicazione non trova menzione nel proposito. Penso che Valdez abbia semplicemente promesso di tenere ogni testimonianza cristiana nei limiti dell'ubbidienza ecclesiastica e della piena ortodossia; nessuna predicazione cioè contro un divieto da parte dell'autorità locale.

Quanto alla posizione di Valdez di fronte alla gerarchia, vediamo dunque che ancora qui, esteriormente, alla lettera, non si può parlare di un conflitto o d'un antagonismo. Valdez rimane il mercante convertitosi alla vita evangelica il quale rende in pubblico la sua testimonianza cristiana, ma cerca e mantiene sempre la sua posizione di lealtà di fronte alla gerarchia.

Come allora spiegare la disubbidienza e la rottura avvenuta poco dopo, conducente alla scomunica?

C'è stato recentemente chi voleva sganciare il movimento val-

---

struzione nella sua mente. Collingwood parla di un « reenactment of past history » (*The Idea of History*). Del resto anche « d'après les textes » è chiaro che già nell'anno prima della Professione di fede, a Roma nel 1179, i Valdesi chiedevano il permesso di predicare. Dove rimane allora la povertà semplice, senza la predicazione?

(22) *Enchir.*, p. 46 s.

dese — multiforme nella sua storia successiva e di vario indirizzo pratico e ideologico nei suoi rami e gruppetti sparsi per le terre d'Europa — dalla figura del fondatore, e questo studioso s'è spinto fino a farlo morire assai presto, ancora negli anni 80 del 1100. Non sarebbe stato Valdez a irrigidirsi sulla assoluta necessità della predicazione, disubbidendo al divieto pronunciato negli anni fra il 1181 e il 1184 dal nuovo arcivescovo di Lione (23). Questa anticipazione della data di morte di Valdez nasce del resto con una certa inevitabilità da tale ipotesi. Altrimenti come si vuole spiegare il fatto che la gerarchia ecclesiastica non si è servita, negli anni seguenti, dell'autorità e del nome di Valdez per combattere i Valdesi disubbidienti?

Ma l'ipotesi va esclusa anche per altre ragioni ben più concrete. Essa si urta con l'insieme delle fonti. È il risultato di una lettura selettiva delle fonti nella luce di un'idea preconcetta e fissa nella mente dell'autore fino al punto da fargli negare il valore anche di informazioni assai precise. A parte il fatto che l'azione di una volontà viva ed attiva di Valdez ci è bene attestata fino agli inizi del '200 (24), a parte anche il fatto che non rimane nessuna traccia positiva di una tale divergenza tra fondazione e fondatore, vi è anche la testimonianza irrefutabile del chierico valdese Durando d'Osca, soggettivamente ortodosso fino al punto di sottomettersi più tardi alla Chiesa romana, quando gli vengono i dubbi sulla legittimità delle pretese valdesi, il quale si dichiara esplicitamente persuaso che la missione del « signor Valdez » e dei Valdesi fu un mandato divino alla predicazione nella povertà evangelica, da attuarsi anche contro ogni divieto da parte della gerarchia (25). Era dunque possibile di sentirsi ortodossi, come si sentivano ortodossi l'ex-mercante Valdez e il chierico Durando, e d'essere al tempo stesso assolutamente fermi sul punto della divina missione della predicazione. Ne segue che non esiste alcuna ragione seria la quale giustificherebbe il dubbio sul fatto che

---

(23) Walter Mohr, *Waldes von seiner Berufung bis zu seinem Tode*, Horn (Austria) senza data (ma 1971). Il Mohr cerca di rinnovare con argomentazione un po' più sottile le sue ipotesi avanzate in un articolo del 1957 e da me criticate. Si veda anche la mia recensione del nuovo saggio, scritta per la *Zeitschrift für Kirchengeschichte* (apparirà nell'anno 1975).

(24) La testimonianza di Salvus Burce del 1235, secondo la quale lo scisma dei Lombardi sarebbe avvenuto 30 anni fa, è da connettere con le affermazioni dei Lombardi a Bergamo nel 1218 sulla volontà di Valdez, che evidentemente deve essere considerata come decisiva per la scissione del movimento. E anche il dibattito sulla questione se Valdez sia o no nel paradiso, avvenuto nel 1218, contribuisce a convalidare la data di Salvus Burce come un terminus post quem per la morte di Valdez. Vedi i testi del Rescriptum indicati sopra a n. 4. Per i testi di Burce vedi *Die ersten Waldenser*, I, p. 172 s. con n. 138.

(25) *Liber antiheresis*, in: *Die ersten Waldenser*, II, p. 61,48 ss.: « *Si quid nobis iusserint (episcopi), quod a dei filio, nostro summo pontifice, dissonet, ex divinarum preceptis scripturarum collegimus, quod eis fiducialiter dicere debemus: Obedire oportet deo magis quam hominibus* » (cap. *De ordinibus ecclesiasticis*). Questo testo centrale è da leggere insieme col *Prologo* e coi capitoli « *De labore* » e « *De statu ecclesie* ». Estratti di questi ultimi anche nell'*Enchiridion* di Gonnet.

era Valdez stesso a condurre il suo gruppo nella disubbidienza, quella disubbidienza che loro, come ci ricordiamo, non consideravano come disubbidienza, ma come vera ubbidienza cristiana.

Ed è stato dunque Valdez stesso a subire e ad ignorare la scomunica pronunciata dalla Chiesa romana, dopo l'espulsione da Lione, avvenuta probabilmente negli anni 1182-83, a Verona nell'ottobre dell'anno 1184.

IV.

Una nuova interpretazione del decreto di Verona avanzata dal nostro autore, destinata a dare appoggio alla sua ipotesi or ora discussa, ha di recente trovato favore anche da chi non condivide le altre sue idee più bizzarre (26). Indipendente dal Mohr, e in una forma in sé molto seria, Carlo Papini ha avanzato l'ipotesi che a Verona non siano stati colpiti dall'anatema per eresia i Valdesi, ma altri dissidenti lombardi che a torto si spacciavano — o si sarebbero spacciati — per Valdesi e Umiliati (27). L'ipotesi è stata accolta in forma ancora più cauta da Amedeo Molnár. Egli scrive nella nuova « Storia dei Valdesi », che probabilmente Giovanni des Bellesmains — arcivescovo di Lione dal 1181 — e Enrico di Marcy — il cardinale vescovo d'Albano, il quale aveva incontrato Valdez a Lione nel 1180 come del resto probabilmente già a Roma nel 1179 — « abbiano « chiesto che la condanna fosse estesa anche a

« quei passagini, giuseppini e arnaldisti che, sotto falso nome,
« si spacciano per Umiliati o Poveri di Lione.

« Evidentemente, a questa data, non era ancora avvenuta la rottura « definitiva e l'espulsione dei 'Poveri' da Lione. È chiaro che la co- « stituzione di Lucio III non li condanna affatto, in quanto 'Poveri « di Lione'; condanna solo quegli eretici lombardi che si erano asso- « ciati alla loro predicazione. Ma è indubbio che trovarsi nominati, « sia pure di sfuggita, a fianco di eretici riconosciuti, non era certo di « buon auspicio: già questo testo lasciava presagire prese di posizio- « ne globali che avrebbero finito col coinvolgere il movimento nascen- « te nella lotta che papato e impero si apprestavano a condurre con- « tro ogni dissidenza » (28). La decretale avrebbe per così dire per gli autentici Valdesi e gli Umiliati desiderosi di rimanere nell'ambito della Chiesa romana valore di avvertimento e rinnovata messa in guardia contro i pericoli d'eresia nascosti nel loro successo propa-

---

(26) Mohr, p. 46 ss.

(27) In un articolo apparso su « *La Luce* », 8.3.1974, p. 2, poi anche nel fascicolo pubblicato da lui e da Franco Giampiccoli, *L'eredità del Valdismo medievale*, Torino 1974, a p. 12, n. 12 b.

(28) A. Molnár, *Storia dei Valdesi*, I, Torino 1974, p. 31. - G. Gonnet s'è espresso in senso contrario (*L'Eco delle Valli Valdesi*, del 7.6.1974, p. 2: *La condanna di Verona*).

gandistico. Ci troveremmo di nuovo di fronte al problema dei « falsi fratelli » già presente nella professione di fede del 1180 (28a).

Dico anzitutto che l'interesse della questione è puramente d'ordine storico. Si tratta del miglior modo di spiegare l'insieme delle fonti con l'intento d'ottenere una visione più realistica del corso degli avvenimenti. La nuova ipotesi non cambia il carattere del Valdismo di fronte alla gerarchia romana, né la presa di posizione di questa gerarchia contro il Valdismo. Tutt'al più si dovrebbe dire — se questa interpretazione delle fonti si mostrasse più attendibile — che il periodo « cattolico » del movimento risulta alquanto più lungo di quanto c'eravamo abituati a pensare. Ma che Valdez e i suoi avessero l'intenzione di rimanere pienamente nei limiti dell'ortodossia e della lealtà ecclesiastica, e che soltanto attraverso una serie di vicende si fosse chiarito che la dinamica di un movimento popolare di predicazione laica e la concezione prevalente delle prerogative gerarchiche non si conciliavano l'una con l'altra, questo aspetto essenziale della nostra visione del Valdismo originario, messo in chiaro con tanta lucidità p. es. dal P. Dondaine (29), non viene affatto cambiato. È dunque con molta serenità che ci accingiamo ad esaminare la questione. Chiediamo a noi stessi, e ai nostri lettori, di porsi la domanda storica: Come possiamo noi meglio spiegare l'insieme dei testi a nostra disposizione, con l'intento di cavarne una visione, sempre approssimativa, ma il più possibile realistica, del corso degli avvenimenti? Perché la difficoltà del mestiere storico sta in questo, e cioè nel fatto che non basta mettere insieme alcune fonti. Sebbene nulla nella storia si possa fare senza una base chiara nelle fonti, lo

---

(28 a) « *Ego valdesius et omnes fratres mei... discrecionem vestram omnimodo deposcimus quod, si forte contigerit aliquos venire ad vestras partes dicentes se esse ex nobis, si hanc fidem non habuerint, ipsos ex nostris non fore pro certo sciatis* ». *Die ersten Waldenser*, II, p. 3,2 e p. 5 s., 1.79 ss. - Mi permetto d'osservare che anche questo testo è tutt'altro che chiaro in sè, ma ha bisogno di spiegazione storica. Può essere interpretato nel senso che vi erano già stati falsi fratelli nel seno della società valdese, può anche significare che costituisca un criterio per il futuro, ma potrebbe anche darsi che significhi semplicemente un tentativo di proteggersi dal pericolo d'essere compromessi nell'opinione del clero dal fatto che vi erano anche altri predicatori poveri itineranti non soggetti alla disciplina pur iniziale della società valdese, ma portati a sentirsi vicini a loro per la loro simile missione evangelica.

(29) Nel suo articolo fondamentale « *Aux origines du Valdéisme* », apparso nell'*Archivum Fratrum Praedicatorum* 16, 1946, p. 191 ss. Per una tale visione « cattolica » delle origini valdesi si veda già l'importante articolo di Ph. Pouzet, *Les origines lyonnaises de la secte des Vaudois*, in: *Revue d'Histoire de l'Eglise de France* 22, 1936, p. 5 ss. Aggiungo però che questi ottimi articoli di autori cattolici tendono a minimizzare l'importanza del contrasto storico fra la forza laica cristiana espressa nel Valdismo e la concezione gerarchica della Chiesa post-gregoriana. Io non credo che le spiegazioni psicologiche e morali — un po' più d'umiltà francescana dalla parte di Valdez, un po' meno d'arroganza clericale dalla parte della gerarchia, e lo scisma si sarebbe potuto evitare — rendano giustizia alla forza elementare dei veri conflitti storici; perciò io tendo, naturalmente ammettendo ogni sorta di debolezze da tutte le parti, ad attribuire un massimo di buona volontà agli esponenti maggiori di ambedue le parti. La buona volontà non riesce a superare la cecità degli uomini per i limiti e pericoli della parte che storicamente rappresentano.

storico non è per questo ridotto alla lettura filologica dei testi: ne deve cavare una visione storica, deve mettere i testi in relazione con quella realtà che egli cerca di ricostruire nella sua mente.

Seguiamo prima di tutto il testo della decretale « Ad abolendam », emanata da papa Lucio III alla presenza dell'imperatore Federico I, nel nome suo, e con l'assenso dei cardinali e dei patriarchi e arcivescovi e *molti principi* convenuti a Verona da varie parti dell'Impero. Essa vuole colpire con sanzione ecclesiastica, appoggiata dall'autorità imperiale, tutte le varie eresie apparse nei tempi recenti nella maggior parte delle regioni del mondo. Non si tratta dunque di una legge speciale per una regione, come p. es. la Lombardia, ma di una legge universale. La condanna papale viene pronunciata contro « omnem haeresim, quocumque nomine censeatur ».

È chiaro che la tendenza e tutto il senso del testo sta nella condanna, non nell'assoluzione alla condanna di alcuni meno colpevoli. In questo senso il testo passa poi ai nomi delle eresie. Cito questa frase senza tradurla:

> « Inprimis ergo Catharos et Patarinos et eos, qui se Humilia-
> « tos vel Pauperes de Lugduno falso nomine mentiuntur, Pas-
> « saginos, Iosephinos, Arnaldistas perpetuo decernimus ana-
> « themati subiacere ».

Poi il testo, sempre nell'intenzione di colpire l'eresia con efficacia, consapevole che un nome potrebbe anche non bastare per identificare l'eresia, passa a indicare due criteri materiali per essa. Chiaramente non si tratta qui di altri, nuovi eretici non compresi fra quelli prima indicati coi loro nomi, ma piuttosto di due caratteristiche delle eresie moderne che permettono d'identificarle anche quando non si è ancora in grado di designare le persone in questione con un nome d'eresia. Vengono così anatematizzati quelli che s'arrogano il diritto di predicare pubblicamente o privatamente, senza avere a ciò ricevuto l'autorizzazione esplicita o del papa o del vescovo del luogo. Tanto peggio se lo fanno contro un divieto esplicito. E vengono anatematizzati quelli che s'allontanano dalla dottrina e dalla prassi della Chiesa romana nella materia dei sacramenti (30).

Viene poi aggiunto come criterio d'eresia ogni sentenza d'eresia pronunciata dalla Chiesa romana o dai singoli vescovi nelle loro diocesi col consiglio dei chierici, o in caso di sede vacante dai soli chierici (cioè canonici della Chiesa cattedrale?), se necessario col consiglio dei vescovi delle vicine diocesi. E infine vengono colpiti da simile sentenza i « receptores et defensores » degli eretici, « sive consolati, sive credentes, sive perfecti » o con qualunque nome supersti-

(30) Ogni edizione del testo si basa sulla sua inclusione nelle prime collezioni di decreti dei papi contemporanei del primo '200 e quindi nella collezione di decretali fatta per ordine di Gregorio IX; *Corpus iuris canonici*, vol. II, Lib. V, tit. 7. c. 9. Si può bene usare l'edizione data nell'*Enchiridion* di Gonnet, p. 50 ss. L'interpunzione non fornisce nessun argomento, perché non disponiamo dell'originale.

zioso essi si chiamino. Vengono dunque di nuovo e in forma assai vaga fatti nomi falsi, « superstiziosi ».

Appare dunque fra l'altro nella seconda parte del testo intero, che la predicazione non-autorizzata, caratteristica dei Valdesi a partire almeno da qualche data negli anni 80 (prima era possibile parlare di una autorizzazione implicita, orale, o almeno di un mancato divieto esplicito), costituisce un fenomeno relativamente frequente, al punto di esigere una condanna esplicita al livello più alto possibile; la prerogativa dell'alta gerarchia e la necessità dell'ubbidienza verso di essa da parte di tutti i sudditi cristiani hanno bisogno d'essere ribadite.

Non c'è dubbio comunque che la frase sulla predicazione non-autorizzata colpisce *anche* e soprattutto i Valdesi. Il problema vi è posto appunto nei termini in cui secondo ogni tradizione seria il Valdismo costituiva un problema per la gerarchia romana. E dal fatto che in questa frase non viene fatto il *nome* dei Valdesi non si può neanche concludere che i Valdesi non siano in questo momento ancora arrivati a questo atteggiamento condannato. Poiché con uguale ragione si potrebbe pretendere che i Catari — ugualmente non nominati nel passo sugli errori nella materia dei sacramenti — non avessero ancora insegnato eresie sacramentali.

L'unica domanda che si può legittimamente porre è questa: L'errore sulla predicazione non-autorizzata caratteristico anche e soprattutto dei Valdesi viene incluso nel testo della decretale in questi termini precisi perché Giovanni des Bellesmains ha poco prima da Valdez ricevuto la famosa risposta apostolica, o il problema posto in questi termini dalla decretale serve all'arcivescovo come base del suo divieto definitivo, appena tornato a Lione, e la famosa risposta sarebbe dunque da datare dopo Verona?

In favore della seconda risposta sarebbe l'interpretazione data da Mohr, Papini e Molnár alla prima frase della condanna di Verona, quella che fa i nomi delle eresie. Essa è filologicamente possibile, anzi forse un po' più « elegante » della versione tradizionale. Ma essa non risolve nessun problema storico, mentre ne crea parecchi. Intendiamoci: io sto parlando di testi concreti che s'oppongono alla nuova versione.

Ma anzitutto voglio sottolineare che anche la interpretazione tradizionale del testo rimane pienamente possibile, anche filologicamente. Che « Umiliati » e « Poveri (nel senso concreto e religioso) di Lione » siano falsi nomi di simulata santità, che questi eretici si diano, come altri si danno i nomi « superstiziosi » di consolati, credenti e perfetti, come viene detto più sotto, questo rimane una traduzione pienamente coerente con la natura e il fine del documento e col linguaggio del tempo. « Povero viene detto anche l'umile, Matteo 5: 3 », « è il titulo di una santa professione » (31). Non c'è dub-

(31) *Alanus ab Insulis* (Migne, *Patrol. lat.* 210, col. 894); papa *Benedetto III* in una lettera del 855 (*Migne* 115, col. 696 A). Si veda anche L. Zanoni, *Gli Umiliati*, Milano 1911, p. 29 ss.; Selge, *Die ersten Waldenser*, I, p. 177 ss.

bio che i Valdesi si chiamavano Poveri in tal senso. E si vuole che la Curia condanni « Umiliati » e « Poveri » religiosi senza aggiungere che naturalmente si tratti di falsi nomi? (32).

In secondo luogo ripeto che appare assai fuori dello scopo di questo documento, che vuole colpire, non esimere dalla condanna, il fatto che esso menzioni — e per la prima volta in un documento curiale! — i *buoni* Umiliati e Poveri di Lione non esposti alla condanna.

Ma poi veniamo alle altre più concrete difficoltà. Si vuole veramente che vengano colpiti Passagini, Giuseppini, Arnaldisti che si coprono col buon nome di Umiliati o di Poveri di Lione? Potrebbe andare bene per gli Arnaldisti i quali secondo le ricostruzioni storiche si sarebbero avvicinati ai Valdesi. Anche qui però più problemi che soluzioni, perché in verità noi non conosciamo a quei tempi nessun personaggio che si possa identificare come un eretico appartenente a una setta degli Arnaldisti. Anche più tardi, quando i cataloghi delle eresie continuano a ripetere anche la sigla « Arnoldisti », non mi risulta che anche una volta sola un eretico sia stato condannato o bruciato come « Arnaldista ». Esisteva quindi l'Arnoldismo come setta distinta, non soltanto come tendenza dottrinale in alcuni ceti urbani dell'alta Italia? (33).

Più difficile ancora il caso dei Giuseppini, totalmente sconosciuti. E poi i Passagini, i quali secondo lo studio magistrale di R. Manselli basavano la loro vita cristiana sulla Scrittura « nella totale integrità dei suoi comandamenti dal Genesi all'Apocalisse », ivi compresa per esempio anche la circoncisione e l'osservanza del Sabato! Si sarebbero chiamati Poveri di Lione o Umiliati? (34).

Voglio però ammettere la possibilità teorica che il testo si possa leggere in questo senso: Noi condanniamo i Catari e Patarini e quelli che si chiamano con falso nome Umiliati o Poveri di Lione, (mentre sono eretici come i, o: mentre sono) Passagini, Giuseppini, Arnaldisti. Ma se cerco di dare un senso concreto alla frase, veramente mi riesce difficile di scendere al compromesso. Almeno mi pare impos-

---

(32) Nelle condanne ufficiali da parte dell'Imperatore, ispirate testualmente dalla Curia romana, i Valdesi sono chiamati semplicemente « Leonistae ». « *Chataros, Patarenos, Leonistas, Speronistas, Arnaldistas, Circumcisos et omnes hereticos... dampnamus* », legge del 22.11.1220; *Monumenta Germaniae Historica, Legum Sectio IV, Constitutiones II*, N. 85 (p. 108,27).

(33) Mi allontano qui da quanto ancora credevo in « *Die ersten Waldenser* », basandomi allora sul saggio di Arsenio Frugoni, *Arnaldo da Brescia nelle fonti del sec. XII*, Roma 1954, p. 175 ss.. Il capitolo « arnaldista » inserito nel trattato di *Buonaccorsi* contiene argomenti in favore di una posizione considerata come quella dell'Arnoldismo, ma non prova che questo abbia avuto esistenza come gruppo a sé in qualche maniera organizzato. Mi pare assai più verosimile che posizioni tradizionali di critica della Chiesa, diffuse nei comuni lombardi, abbiano influito sull'atteggiamento di gruppi religiosi come Umiliati e Valdesi, dando loro un carattere « arnaldista ». La Chiesa avrebbe condannato non una setta distinta, ma quel modo « arnaldista » di argomentare molto diffuso, naturalmente dichiarandolo setta, come faceva sempre con le eresie.

(34) R. Manselli, *I Passagini*, BISIAM 75 (1963), p. 189 ss., a p. 201 ss. - Sui Giuseppini si veda Ilarino da Milano, *L'eresia di Ugo Speroni*, 1945, p. 458 ss.

sibile d'ammettere, nella logica filologica della nuova traduzione, che Passagini e Giuseppini si siano chiamati Umiliati o Poveri di Lione. Piuttosto ricorrerei all'ipotesi di una certa vaga genericità della terminologia curiale. Che sapeva la curia dei nomi degli eretici? Più sotto la decretale fa anche i nomi di « consolati » e di « perfetti », accanto a « credenti », per i fautori degli eretici, mentre consolati e perfetti erano certamente non fautori, ma Catari veri e propri. Quindi, ammesso ipoteticamente che la rottura dei Valdesi con Giovanni di Lione fosse avvenuta soltanto dopo l'avvenimento di Verona, si potrebbe dire che la condanna colpisca veramente quelli che a questo momento si spacciavano per Umiliati e Poveri di Lione, e nella realtà storica lo erano, ma non secondo i criteri d'ortodossia e di disciplina ecclesiastica una volta da Valdez riconosciuti e ora di nuovo fatti valere contro il movimento dalla Gerarchia romana. Insomma, se voi Poveri di Lione continuate a predicare senza autorizzazione, forse anche a spargere errori dottrinali, non avete più il diritto di chiamarvi Poveri, siete eretici condannati (35).

Questa interpretazione risulta peraltro forzata. Non posso credere a una delicatezza tale, a un tale riguardo dall'alto per i problemi d'identità dei Valdesi. Penso che sia piuttosto una netta condanna che non lascia ai Valdesi altro che la via del ritorno nell'ubbidienza ecclesiastica se vogliono nuovamente ottenere il diritto di chiamarsi col « vero nome » di Poveri religiosi.

E in favore di questa interpretazione più tradizionale militano anche le altre fonti successive che parlano della condanna dei Valdesi. Goffredo di Claivaux scrive nel 1187-88 che la presunzione del diritto di predicazione venga condannata con la scomunica, dai vescovi, dagli arcivescovi, poi anche dalla Chiesa romana (36). Bernardo di Fontcaude scrive intorno al 1190, che papa Lucio ha condannato i Valdesi, senza porre fine alla loro attività. Questo insuccesso della condanna *avvenuta*, cioè la minaccia del successo valdese, contro il quale una condanna dall'alto non ha effetto, induce l'arcivescovo di Narbona a riaprire l'investigazione, col risultato di una nuova con-

---

(35) Questa sarebbe una versione ancora attenuata dell'opinione espressa da A. Molnár nel passo citato sopra a n. 28. Significherebbe praticamente che al più alto livello della Chiesa sarebbe stata ribadita la posizione di Enrico d'Albano, il quale nel 1180 aveva fatto firmare a Valdez la professione di fede contenente la separazione dagli eventuali fratelli meno ortodossi. Ma che diffeernza esisterebbe sempre fra un documento accettato da ambedue le parti come quello del 1180, e una condanna globale di ogni eresia al più alto livello della Chiesa, cioè un decreto unilaterale? Si può ancora considerare ciò come una specie di avvertimento ai Valdesi?

(36) *Enchir.*, p. 47: « *Licet enim ab episcopis, ab archiepiscopis, a Romana deinde eiusmodi excommunicetur Ecclesia, eo ipso carius admittuntur et audiuntur attentius* » (la parola « *eiusmodi* » non si riferisce soltanto alla predicazione femminile ricordata nel passo che immediatamente precede la frase citata, ma la predicazione laica non autorizzata in genere, con inclusione del sesso femminile, della quale nel passo intero si tratta, la predicazione femminile costituendone l'aspetto più vituperevole). Per la data dello scritto di Goffredo si veda quanto egli stesso dice nel passo riprodotto nell'*Enchir.* a p. 48; *Die ersten Waldenser*, I, p. 26 s.

danna. Ma anche questa condanna non porta a buon fine, e la propaganda valdese continua con buon successo. Perciò diventa necessaria una grande disputa coi Valdesi stessi, davanti a un arbitro eletto da ambedue le parti! (37). Si chiede ancora una spiegazione perché si sia voluto riaprire la causa dopo la sentenza definitiva del papa? Ma se Bernardo di Fontcaude la dà con parole esplicite, questa spiegazione!

Raccolgo poche altre testimonianze. Il sinodo di Toul del 1192 chiama i « Wadoys » « eretici », certamente non sulla base della sentenza di Narbona, ma di quella di Verona (38). Gioacchino da Fiore verso la fine del secolo, scrivendo in Calabria, li chiama eretici e dice esplicitamente « merito anathematizavit Ecclesia lugdunenses hereticos » (39). Su quale base scrive egli questo se non su quella della decretale di Verona? Burcardo d'Ursberg scrive alcuni decenni più tardi, ma sulla base di informazioni ed impressioni raccolte a Roma nel 1210: Papa Lucio aveva annoverato gli Umiliati e i Poveri di Lione fra gli eretici (40).

Penso che il peso degli argomenti non sia a favore della nuova interpretazione del decreto di Verona. E questa è, a questo momento, la mia presa di posizione. Ripeto però quanto ho detto: la questione per me non ha altro valore che quello dell'esattezza nel det-

---

(37) Prologo del *Contra Waldenses* (MIGNE, *Patrol. lat.* 204, col. 793 ss.), riprodotto nell'*Enchir.* a p. 65 s. - Il MOHR (sopra n. 23) dà l'interpretazione assolutamente insostenibile che i « *Valdenses* » di Bernardo di Fontcaude non sarebbero i Valdesi, ma « in genere gli eretici del suo tempo ». Sembra che l'autore non abbia neanche dato uno sguardo serio allo scritto di Bernardo di Fontcaude il quale contiene tante informazioni precise e specifiche sui Valdesi, basate su un incontro personale con i loro rappresentanti. Cito l'inizio del prologo: I nuovi eretici (*novi haeretici*) apparsi sotto papa Lucio, detti *Valdenses*, « *quamvis a praefato summo Pontifice condemnati, virus suae perfidiae longe lateque per orbem temerario ausu evomuerunt* ». L'unica cosa che si può trarre dal passo citato è che Bernardo non sappia nulla della *persona* di Valdez, del quale egli non parla; Valdez dunque non è apparso all'incontro di Narbona, e di lui non si è parlato.

(38) MARTÈNE et DURAND, *Thesaurus novus anecdotorum*, IV, Parigi 1727, col. 1177 ss., cap. 9 (riprodotto in MIGNE, *Patrol. lat.* 205, 915 ss.). Soltanto il c. 9 nell'*Enchir.*, p. 91. - Si tratta di una diocesi di struttura agraria feudale, nella quale per interessi economici né la proprietà dei conventi e delle piccole chiese rurali e del loro personale, né l'autorità gerarchica viene rispettata; vi sono dei nobili i quali si fanno servire da presbiteri a loro disposizione anche in tempi d'interdetto. Parecchi monaci sono tornati al secolo e si sono anche sposati. È chiaro che in tali circostanze i Valdesi vengono facilmente ammessi. Per noi qui è d'importanza il fatto che i Valdesi trovino menzione alla fine del documento come un fenomeno conosciuto, e che vengano nettamente chiamati « eretici », senza bisogno di spiegazione. Il caso appare cioè al vescovo di Toul molto più semplice che all'arcivescovo di Narbona; il decreto di Lucio III gli basta ancora.

(39) Mi limito a citare la riproduzione dei passi in questione nell'*Enchiridion*, a p. 97 (*hereticos Pauperes Lugdunensium*, *Tractatus super quatuor evangelia*, ed. BUONAIUTI, 1930, p. 187,5) e a p. 100 (*De articulis fidei*, ed. BUONAIUTI, 1936, p. 64).

(40) « *Olim due secte in Italia exorte adhuc perdurant, quorum alii Humiliatos, alii Pauperes de Luduno se nominabant: quos Lucius papa quondam inter hereticos scribebat* »; ed. O. HOLDER-EGGER e B. VON SIMSON (*Scriptores rerum Germanicarum, ex Mon.. Germaniae Hist. separatim editi*, 2. ed. 1916), p. 107, 9 ss.

taglio storico. La visione d'insieme del Valdismo nelle sue relazioni con la Gerarchia romana non viene cambiata. In questo senso, abbastanza disinteressato, voglio aggiungere anche due testi che si potrebbero usare come argomenti « e silentio » in favore della nuova spiegazione. Penso che nessuno dopo quanto è stato detto ne vorrà fare uso. Ma eccoli. Walter Map, il testimone di Roma 1179, nel suo brano sui Valdesi scritto al più tardi nella seconda metà degli anni 80, parla della minaccia valdese, ma non di una loro scomunica. Si può dire che in Inghilterra non ci siano stati Valdesi. Ma comunque, egli non conosce ancora il decreto di Verona, o non ritiene necessario parlarne (41). Alano ab Insulis, il quale ha scritto un libro contro gli eretici, ivi compresi i Valdesi, e l'ha scritto circa la metà degli anni 80, probabilmente dopo Verona, non fa menzione del decreto papale, almeno non in una forma che escluda la nuova interpretazione di questo testo nella forma moderata di A. Molnár. Egli *argomenta* contro la pretesa di Valdez: « *suo* spiritu ductus, *non a Deo* missus »; argomenta anche — nel testo originale, ricostruito — in questa forma, che dimostra una buona conoscenza dei fatti avvenuti: Un laico non deve predicare, per mancanza di scienza biblica. Se il prelato gli ingiunge di tacere, sub poena excommunicationis, e egli continua a predicare, egli è scomunicato. I Valdesi, i quali predicano contro il precetto del papa, sono dunque scomunicati (42). Presupponendo che Alano si riferisca qui al decreto di Verona, il che non è assolutamente sicuro ma mi pare verosimile, si deve dire ch'egli ne trae la conclusione della scomunica dei Valdesi con la logica dei fatti, ma non parla di una condanna esplicita. Essendo un testimone della metà degli anni 80, Alano potrebbe anche essere considerato come un buon testimone almeno in senso negativo, per implicazione tacita, della possibilità della nuova interpretazione. Se non ci fosse il peso degli argomenti in contrario!

V.

Sono dunque stati i veri Poveri di Lione, i Valdesi di Valdez, a sottrarsi all'autorità di Giovanni di Lione. Valdez non può essere, a questo tempo, sganciato dal nucleo del suo movimento. Ma va aggiunto subito che il Valdismo non è stato soltanto Valdez, e che esso si spiega storicamente soltanto dal confluire di una esigenza più vasta, popolare, di attività e « partecipazione » cristiana, con l'iniziativa personale quale risulta dalla crisi di coscienza del patrizio lionese. E ciò significa al tempo stesso che il generale movimento del Valdi-

---

(41) Sopra n. 20. Datazione del testo di Map: *Die ersten Waldenser*, p. 25, n. 20.

(42) *Enchir.*, p. 103 (cap. I del secondo libro del suo trattato; *Migne* 210, col. 377) e p. 106 (cap. IV, *Migne* col. 382 C/D); per le interpolazioni posteriori che vanno cancellate si veda *Die ersten Waldenser*, I, p. 133, n. 10 (emendazioni già fatte dal *Dieckhoff*).

smo fu più grande del gruppo limitato dei predicatori autenticamente valdesi. Il problema dell'identità del movimento valdese, o in altri termini, il problema dei veri e dei falsi fratelli, s'è posto quasi fin dall'inizio. Fin dall'inizio il gruppo aveva da trovare la sua identità rispondendo alle forze contrastanti del movimento popolare dei suoi aderenti da una parte, e delle istituzioni dominanti della Chiesa dall'altra parte. Se è vero, come abbiamo visto, che Valdez era partito da un'intesa non troppo problematica con i rappresentanti della Chiesa gerarchica, è altrettanto vero che tale intesa venne sottoposta ad una prova troppo forte nel momento in cui ambedue, Valdez e la gerarchia, non avevano più da fare con un piccolo gruppo di pochi fratelli, ma di un movimento di molte persone, uomini e anche donne, provenienti anche dagli strati sociali più bassi. È naturale che il vescovo di Lione abbia tentato d'imporre ai Valdesi una disciplina più rigida di quella richiesta agli inizi. Egli difendeva l'ordine costituito della Chiesa e della società cristiana, solo che questa società era e si rivelava una società parzialmente non in buon ordine, ma in dissesto. Ed è anche naturale che la questione dell'intesa con la gerarchia si sia allora per Valdez posta in termini meno facili che all'inizio. Nel 1180 egli riuscì ancora a mantenere l'intesa, dichiarando falsi fratelli quelli del suo movimento che s'allontanassero dai principî d'ortodossia enunciati nella professione di fede. Due o tre anni, o se si vuole, quattro anni più tardi, di fronte a un movimento più forte e ad un irrigidimento del vescovo di Lione, egli dovette dichiarare la sua ferma decisione di resistenza contro ogni tentativo di soffocare il movimento. Certo, la sua volontà d'essere ortodosso sarà rimasta quella di prima, ma il problema dell'ubbidienza come parte dell'ortodossia si poneva in termini differenti, prima nel contesto di un gruppo ancora piccolo, poi di un movimento geograficamente esteso e socialmente più aperto agli strati bassi e al sesso femminile. Non c'è ragione a dubitare che Valdez continuasse a distinguere i veri dai falsi fratelli. Ma la distinzione si fece più difficile e prese più tempo in un movimento disperso per le terre, e questa difficoltà doveva crescere nel momento in cui la gerarchia, dopo la dichiarazione di disubbidienza, fu esclusa dal dialogo.

Ho tentato di sintetizzare le grandi linee dello sviluppo. Aggiungo alcuni dei dettagli dei quali questo quadro sintetico si compone. I falsi fratelli, fratelli non ortodossi, sono menzionati nella professione di fede del 1180. L'esistenza del movimento popolare, l'inclusione di uomini e donne anche dagli strati più bassi fra i predicatori valdesi ci è attestata dall'inquisitore Stefano di Borbona, il quale attinge a una fonte degna di fede: i testimoni lionesi delle prime vicende di Valdez e della sua conversione (43). L'importanza del fattore di

---

(43) *Quellen* (sopra, n. 4), p. 16; *Die ersten Waldenser*, I, p. 227 ss. Pare che il famoso racconto dei cosidetti « *Atti dell'Inquisizione di Carcassona* » (DÖLLINGER, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, II, München 1890, p. 6), tratto dalla *Collezione Doat* della Bibliothèque Nationale di Parigi, non sia che una versione se-

disordine sociale, il senso di liberazione provato da certe donne divenute valdesi e poi ridotte ad uno stato di servitù sociale, sono attestati per i primi anni dopo il 1180 dal cistercense Goffredo di Clairvaux (44). Più tardi noi disponiamo di varie testimonianze più o meno specifiche sullo sviluppo subito dal movimento valdese nel contatto con le esigenze religiose e sociali del laicato provenzale, lombardo e anche tedesco (45). Non mi voglio soffermare sui dettagli di questi sviluppi. Il problema più importante per la storia valdese è quello dell'identità e della continuità del movimento: essa s'è potuta mantenere in tali sviluppi? Perché il Valdismo non si è dissolto in un generale *movimento* popolare senza dare origine al quale esso non avrebbe ottenuto importanza più che locale?

Il Valdismo, nel suo grande sviluppo attraverso le varie regioni d'Europa, si mantiene come un gruppo dai lineamenti abbastanza chiari, ben distinto da altri gruppi e dall'ambiente generale del movimento religioso nel laicato cristiano, per la sua organizzazione semplice quale gruppo di predicatori poveri, basato su certi principî organizzativi e ideologici. Sin dall'inizio esso è un gruppo religioso al quale, dopo averne per un certo tempo condiviso la forma di vita, si appartiene o non si appartiene. Nel dialogo del Valdismo francese con quello lombardo noi abbiamo la prova definitiva che è stata proprio la volontà del signor Valdez a determinare certe condizioni essenziali dell'appartenenza o non-appartenenza al gruppo valdese. Si doveva rinunciare a ogni legame col mondo della propria famiglia e del lavoro. Si doveva, quale predicatore, vivere dall'Evangelo, non riservando spazio di tempo alcuno per l'acquisto dei mezzi di sussistenza. Si doveva rimanere nei limiti di un'ortodossia biblica semplice, definita da un consenso pratico sugli elementi essenziali della vita cristiana, e meno da rigidi criteri dottrinali del magistero della Chiesa romana (i quali venivano però all'inizio riconosciuti, forse senza conoscerne tutte le implicazioni); ma certamente questa ortodossia era sufficientemente chiara per escludere ogni dualismo e ascetismo di tipo cataro. Quanto ai rapporti con la Chiesa romana, direi semplicemente che non è di molto aiuto impostare i problemi in ter-

---

condaria, abbreviata, della testimonianza originale di Stefano di Borbona. È quanto mi dice un mio allievo, *Martin Schneider*, al quale ho chiesto, su suggerimento di *Alexander Patschovsky*, di verificare il testo. La stessa osservazione è stata fatta anche da JEAN DUVERNOY, nel suo importante elenco d'osservazioni: *Une source familière de l'hérésiologie - le tome II des "Beiträge" de Döllinger*, in: *Revue de l'Histoire des Religions*, 1969, p. 161 - 177, a p. 162. Mi riservo di riprendere l'esame dei testi, poiché vedo un problema nelle « omissioni » dal testo di Stefano.

(44) *Enchir.*, p. 46 s.; *Die ersten Waldenser*, I, p. 10, 136 s., 269. Non risulta però dal testo che le donne siano state serve prima di diventare valdesi. Le espressioni usate da Goffredo sono altamente spregiative.

(45) Rinvio solo genericamente al mio libro *Die ersten Waldenser*, alle « *Quellen* » (sopra, n. 4), al mio articolo apparso su *Protestantesimo* (sopra n. 20) e al lavoro in corso di Martin Schneider (sopra n. 42) sulle fonti valdesi del sec. XIII fino all'inizio del sec. XIV. È chiaro che potrei, e dovrei, citare anche i lavori di molti altri, cominciando da G. Gonnet e A. Molnár.

mini dottrinali. Se noi incontriamo oscillazioni dottrinali anche nel gruppo autenticamente valdese, sparso come era per le terre d'Europa, direi che in tali circostanze unità dottrinale assoluta non ci si può aspettare. Non ci si può aspettare più di una generale unità d'indirizzo. Assoluta unità dottrinale esiste sempre solamente sul livello delle grandi istituzioni normative della società. Roma saprà, l'Inquisizione saprà, i vescovi più colti sapranno dove comincia la deviazione. Ma se noi oggi facessimo un confronto fra i sermoni predicati in Olanda e in Calabria, un confronto in termini rigidamente dottrinali, potrebbe anche darsi che qualche differenza vi si scoprirebbe. E tanto più in una predicazione laica, popolare, ai margini della grande società, in pieno medioevo quando la letteratura era ancora più o meno il privilegio del clero. Quello che dovrebbe farci meraviglia non è tanto l'esistenza di certe deviazioni dottrinali, ma la sopravvivenza di un gruppo con un certo indirizzo biblico comune.

Quanto alla parte da assegnare alla figura di Valdez nella formazione di questo Valdismo, aggiungerei solamente che nonostante la sua forte personalità, egli non può essere stato l'unico a definire l'essenza del Valdismo. Certe esperienze si sono certamente aggiunte alla sua concezione originaria, certi bisogni della vita in comune si sono fatti sentire, e Valdez non poteva essere onnipresente, né poteva vivere in eterno. Quindi il processo della formazione dell'identità valdese è certamente stato un processo collettivo nel quale la volontà del fondatore è intervenuta solo fino a un certo punto. La cena valdese per esempio, celebrata con vino, pane e pesce, come segno della presenza e della benedizione di Cristo, come rito certamente non esisteva nei primi anni del Valdismo (46). Il problema del rapporto di questa celebrazione con la messa cattolica per molto tempo non ha trovato una soluzione assolutamente priva di equivoci. Non ci è dato di sapere se Valdez stesso negli ultimi anni della sua vita — certamente non molto dopo l'inizio del '200 — abbia ancora contribuito all'elaborazione di questo rito. Ci mancano le testimonianze per poter affermare l'uno o l'altro. Ma certamente si può dire, e si deve dire, che la comunità valdese, sulla base di quanto aveva imparato da Valdez e, insieme con lui, dai testi biblici, ha continuato la sua esperienza di lettura biblica e di vita evangelica, anche dopo la scomparsa del fondatore, e che essa, a pieno diritto, vi ha fatto anche delle nuove scoperte. L'originalità della forte personalità di Valdez sta anche in questo, che egli dalla sua propria esperienza biblica e dal generale movimento religioso popolare, dal suolo delle potenzialità ivi nascoste d'iniziativa laica cristiana, abbia saputo formare un gruppo religioso con lineamenti abbastanza chiari, ma che non dipendesse unicamente da lui, anzi sviluppasse una sua propria iniziativa, continuando così a modo suo l'esperienza del grande cittadino lionese. Vi è uno spirito d'iniziativa cristiana nei primi decenni di questo movi-

(46) Vedi l'ipotetica ricostruzione del suo sviluppo storico nel mio articolo sopra citato (n. 20), a p. 32 ss. Martin Schneider riprende l'esame della questione.

mento, nel quale io penso si rispecchia un po' anche lo spirito d'iniziativa secolare caratteristico della professione da Valdez esercitata prima della sua conversione. Il buon mercante e amministratore di grande proprietà, convertitosi, è anche un buon ispiratore religioso che trasmette qualche cosa del suo spirito d'iniziativa alla sua fondazione. Ma è chiaro che a lunga scadenza questo spirito, nelle condizioni storiche vigenti, era destinato ad affievolirsi.

KURT-VICTOR SELGE

Les Vaudois et les Hussites

Le thème « Vaudois et Hussites », on le sait, a fait couler beaucoup d'encre. Je ne songe pas pour l'instant à passer en revue les nombreux travaux consacrés jusqu'ici à ce problème. Dans ce cas, il faudrait commencer par la controverse animée qui, en plein XVI[e] siècle déjà, avait opposé à ce sujet le luthérien Flacius Illyricus et le Frère Tchèque Jan Blahoslav (1) pour en arriver aux études stimulantes de nos collègues contemporains avec, à leur tête, Josef Macek et Romolo Cegna (2). Mon modeste propos est de circonscrire la place et de mettre quelque peu en relief l'importance qui revient à la rencontre entre les Vaudois et les Hussites, à leur solidarité mutuelle dans l'histoire du mouvement vaudois au Moyen Age.

Il s'agit d'une question que la recherche, pendant longtemps, ne s'est guère posée, et ne pouvait se poser. Il lui a fallu d'abord déblayer le terrain et tenter un effort considérable pour rassembler les éléments indispensables permettant une interprétation historique d'une bonne partie des sources à notre disposition et qui, d'une manière ou d'une autre, renvoyait vers la Bohême hussite. Cela se fit sur deux plans complémentaires. Celui d'abord de l'étude comparée de la « littérature vaudoise » d'orientation hussite par rapport à la production littéraire des réformateurs de la Bohême au XV[e] et au XVI[e] siècle. Celui ensuite de la reconstruction des relations effectives qui avaient existé entre les Vaudois et les pays tchèques à l'époque qui avait précédé, accompagné et suivi l'éclosion de la révolution hussite.

Bien entendu, on ne saurait tenir pour achevée ni l'une, ni l'autre de ces deux tâches ardues et inévitables. Pourtant grâce à l'effort remarquable que s'est donné la recherche des quatre ou cinq derniers lustres, les grandes lignes du processus historique en question me semblent suffisamment assurées pour nous permettre une vue d'ensemble beaucoup moins approximative que par le passé. Loin d'être

---

(1) Sur Flacius et son projet d'un recueil de sources d'origine vaudoise voir le chap. IX de mon livre *I Valdesi nel Medio Evo*, Torino 1974. La controverse entre Flacius et Jean Blahoslav des Frères Tchèques (1523-1571) est traitée par Ferdinand Hrejsa, *Sborník Blahoslavuv*, Prerov 1923, p. 63-75.

(2) Josef Macek, *Jean Huss et les traditions hussites*, Paris 1973. - Romolo Cegna, *L'Ussitismo piemontese nel '400*, RSLR 7 (1971), p. 3-69 avec abondante bibliographie.

un simple épisode, la réciprocité valdo-hussite couvre une période de plus de cent années et affecte non seulement la Bohême, mais bien toute la diaspora vaudoise de langue allemande ainsi que les Vaudois des Alpes eux-mêmes. Son intérêt réside dans l'occasion unique et que les Vaudois ont vraiment saisi, d'insérer leur témoignage évangélique, à la fois comme donateurs et donataires, dans le contexte d'une Réforme de l'Eglise qui, en un entier pays de l'Europe centrale, devenait simultanément catalyseur de révolution sociale.

Au cours de deux siècles de leur clandestinité imposée, les Vaudois avaient manqué d'un espace où leurs authentiques intuitions évangéliques puissent librement s'épanouir et engager avec la chrétienté catholique un dialogue durable. Ils avaient manqué des bases de science théologique tout autant que des appuis politiques nécessaires pour aboutir à ébranler le puissant édifice de l'Eglise officielle. Or, au moment même où ils semblaient déjà agoniser, voilà que la Réforme hussite leur offrait une méthode théelogique (3) prête à développer leurs anciennes affirmations et leur promettait la solidarité d'un mouvement qui pouvait compter sur un large appui national. Ceci dit avec insistance mais *grosso modo*, il faut pourtant se méfier de trop simplifier la chose.

Je crois avoir démontré ailleurs (4) le caractère dialectique du rapprochement réciproque entre Vaudois et Hussites. Hus lui-même, lecteur engagé des écrits métaphysiquement ancrés de John Wyclif, n'eut certainement aucune prévention favorable à l'égard de l'attitude vaudoise privée de tout support de la méthode scolastique. Pourtant au fur et à mesure que sa rupture avec les autorités universellement reconnues s'approfondit, à partir surtout de 1412, le valdisme devient même pour Hus un interlocuteur possible. C'est alors et puis particulièrement à la suite de la condamnation et du bûcher allumé à Constance en 1415 que le timide recul par rapport aux Vaudois, jusque là présumés hérétiques, perd aux yeux des Hussites sa base objective dans les faits. Désormais une prise de contact entre Hussites et Vaudois sera recherchée. Cela se fera par l'entremise de deux milieux assez différents. Au niveau populaire dans la Bohême méri-

(3) Dans l'approche taborite, cette méthode est essentiellement une herméneutique. Paul De Vooght vient de la formuler de façon pertinente en se référant au chap. 25 de la Confession taborite de 1431, due à Nicolas de Pelhrimov (trad. A. Molnár, *Vyznani a obrana taboru*, Praha 1972, p. 135): « La vie pratique de Jésus-Christ. de ses apôtres et des autres disciples canonisés par la loi de Dieu expose et interprète elle-meme de la manière la plus littérale, la plus vraie, la plus sure et la plus puissante dans toute la mesure nécessaire au salut du genre humain ». De Vooght de commenter: « C'était une position de combat, née de l'opposition réformiste-hussite aux abus de l'Eglise féodale et poussée ici jusqu'à son point d'exarcerbation. Contre l'Eglise qui lui paraissait avoir failli à sa mission, Nicolas cherchait un recours... Il était... conduit à invoquer la charte fondamentale de l'Eglise dans sa pureté originelle ». Paul De Vooght. *Nicolas Biskupec de Pelhrimov et son apport à l'évolution de la méthodologie théologique hussite:* Recherches de théologie ancienne et médiévale 40 (1973). p. 205.

(4) G. Gonnet et A. Molnár. *Les Vaudois au Moyen Age*, Torino 1974. Sauf indication supplémentaire, toute la documentation nécessaire de l'exposé qui suit se trouve dans ce volume.

dionale où l'infiltration de l'élément vaudois était forte d'une tradition séculaire. Au niveau intellectuel elle fut facilitée à Prague même grâce à un groupe de théologiens de l'institut universitaire « A la rose noire », non pas proprement vaudois mais qui en savait quelque chose sur les Vaudois des pays allemands.

Dès 1415 Jacobellus de Stríbro [† 1429], héritier de Jan Hus dans le rôle de théologien de la Réforme naissante, déclare les Vaudois faire partie de l'Eglise du Christ pour avoir pendant deux siècles enduré la persécution « non propter errorem, sed Domini evangelium ». Dans un même esprit, l'Allemand Nicolas de Dresde [† vers 1417], maître « A la rose noire », fait à ce moment l'éloge des martyrs de la période constantinienne qui avaient refusé de prêter serment et résisté à la tentation du pouvoir et de la richesse. Les deux théologiens hussites, l'un tchèque, l'autre allemand, se rencontraient ainsi dans une commune critique d'un christianisme qui avait fait fausse route. Dans leur évaluation de l'histoire de l'Eglise, ils réservaient aux Vaudois une place d'honneur.

Ces premières déclarations de solidarité entre Hussites et Vaudois furent sans doute soutenues par l'enthousiasme du moment où l'opposition aux décrets du Concile de Constance dominait incontestée; on espérait tirer profit de la coalition des nonconformistes jusqu'alors non apparents. Des manifestations de ce genre devinrent toutefois suspectes, dès que les maîtres de l'université de Prague, de concert avec les gentilshommes hussites, se mirent à poursuivre l'idéal d'une Réforme légitimiste. En 1417, ils essayèrent d'intégrer les radicaux à tendances vaudoises dans le cadre d'une Eglise réformée du pays, dûment disciplinée. Une telle intégration n'aurait pu se faire sans obtenir l'alignement des positions extrémistes sur celles des modérés.

Une tentative de pacifier les campagnes du midi de la Bohême, agitées par des éléments radicaux, échoue. Sous l'emprise du prédicateur Václav Koranda, les campagnards continuent à professer des opinions parmi lesquelles on retrouve des anciennes motivations vaudoises mariées à de nouveaux éléments hussites. Soutenus du grand burgrave, l'Université hussite fait simultanément un effort pour empêcher le rayonnement de l'école « A la rose noire », connue pour son attitude provaudoise. Auparavant déjà Nicolas de Dresde fut obligé de quitter la maison. Maintenant on tâche de supprimer la prédication itinérante de type vaudois, animée par des prédicateurs qui avaient profité de l'enseignement à l'école de la « Rose noire » et peu favorables au système paroissial. Si cette mesure eut plus de succès que la première, elle eut d'autre part un effet imprévu, à savoir l'expansion missionnaire du hussitisme radical en terres allemandes. Réalisée par des ministres qui eurent un goût prononcé pour l'action clandestine de caractère vaudois, cette première vague missionnaire se fit sentir jusque vers 1425.

Le grand mouvements des masses qui dès le printemps 1419 se

mirent en Bohême à célébrer la sainte Cène « sub utraque specie » sur les collines et les hauteurs, désireuses d'entendre et de mettre en pratique la Parole de l'évangile, devint pour les groupes jusqu'ici souterrains des Vaudois une occasion sans analogie antérieure à sortir de leur repliement et à prendre finalement une part active au renouveau chrétien en cours. La non-violence consciente de ces foules en gestation permet de supposer la participation effective des Vaudois de la région. Dans la capitale même, Jan Zelivsky fait retentir sa prédication fougueuse dans le sens d'une interprétation radicalisante de la pensée de Hus à la manière de Nicolas de Dresde. A travers son message des aspirations vaudoises s'articulent. Zelivsky peut à peine attendre le moment de voir le Fils de l'homme arriver, avec ses exigences royales, d'abord en Bohême, de là ensuite dans l'Eglise tout entière. Le programme d'une campagne missionnaire européenne telle que les élèves de l'école « A la rose noire » la réaliseront, est ici repris et promulgué.

L'irrésistible éclosion de la révolution avait dépassé, et de beaucoup, les rêves les plus hardis de Jacobellus de Stríbro. Passé l'an 1420, il n'applaudissait plus aussi chaleureusement que cinq ans auparavant aux attitudes vaudoises. Désormais il se rendait compte de ce que les affirmations vaudoises furent absorbées par la pensée radicale des Taborites, aile gauche et avant garde du mouvement hussite. Les thèses vaudoises contribuèrent à augmenter l'ascendant de la théologie taborite sur les classes subalternes de la société.

Le fait que les Vaudois de la Bohême aient été attirés et entrainés par la révolution ne devrait étonner. Le processus révolutionnaire une fois déclanché, aucune partie de la population du pays ne put rester insensible à son égard. Il n'en reste pas moins que cette transition à la phase violente de la révolution marque combien le hussitisme dépasse les limites du valdisme traditionnel (5). Dans la mesure où ils restèrent fidèles au principe de la non-violence, les Vaudois contribuèrent de façon fort efficace à approfondir la sensibilité et la différentiation théologique du mouvement hussite. Dès 1420, face aux guerres d'intervention menaçantes de l'étranger, la pensée hussite est obligée d'affronter des questions de principe qui furent bien celles que les Vaudois aux-mêmes s'étaient posé: La vérité évangélique pouvait-elle avoir recours à la protection du glaive des seigneurs après qu'on eut rompu avec le constantinisme? Et si cette protection de la part des gentilshommes venait à manquer, les simples fidèles auraient-ils le droit de se défendre en tuant leurs ennemis? Autant de questions que les Vaudois se posaient tout au long de leur existence historique et qui, maintenant, se faisaient aiguëes face aux rapides changements de la situation sociétaire en Bohême,

(5) Cf. A. Molnár. *Riforma e rivoluzione nelle convinzioni teologiche dei taboriti*, BSSV 133 (1973), p. 17-28. - C. Papini, *L'eredità del valdismo medievale*. Torino 1974, p. 51-53.

face surtout aux engagements politiques que les simples chrétiens venaient d'assumer.

Mais il y a plus. Précisément les Taborites, eux qu'on voit à la tête de la révolution menacée par les croisades de la chrétienté européenne organisée par le pape et par l'empereur, eux qui mirent sur pied une armée populaire, n'ont jamais osé renier le bienfondé évangélique de la thèse vaudoise. Ce n'est pas sans scrupules qu'ils prirent les armes. La théorie scolastique du « bellum iustum » reprise par Wyclif aurait pu, certes, les tranquilliser. Ils hésitèrent pourtant à considérer la question tranchée et, malgré la situation de guerre où is se trouvaient pendant plus de quinze ans, ils eurent appliquer le principe de non-violence en abolissant au moins en principe la peine de mort. C'est dire la perméabilité de la spiritualité taborite aux influnces vaudoises. Et cela non seulement à l'époque de leur cristallisation avant 1421, mais encore par la suite.

Les affinités entre la mentalité des Vaudois et celle des Taborites ont été reconnues depuis longtemps. Malheureusement, les chercheurs se sont pour la plupart borné à établir des juxtapositions schématiques des doctrines professées par les uns et par les autres. Ainsi, on en est arrivé à répertorier un nombre impressionnant de thèse vaudoises et taborites formellement équivalentes. [Par exemple: Autorité reconnue à l'Ecriture sainte, l'étendue de son canon, refus de la soi-disant succession apostolique, du serment, des cérémonies cultuelles etc.] Pourtant, à eux seuls, ces rapprochements ne sauraient prouver grand'chose. Il faut d'abord se faire une idée claire des grandes étapes de l'évolution de la pensée taborite dans le cadre global du mouvement hussite (6). C'est alors seulement que prennent du relief les intuitions évangéliques à caractère vaudois que les Taborites intégrèrent dans leur message et par lesquelles ils dépassèrent, et de beaucoup, les horizons de la théologie de Wyclif et de Hus. Encore faut-il tenir compte des impulsions que le radicalisme taborite reçut grâce au rayonnement de l'école « A la rose noire » [étudiée de façon révélatrice par Romolo Cegna (7)] et qui, sans être expressément vaudoises, sensibilisèrent les théologiens taborites à l'égard de l'évangélisme vaudois.

En vue d'orienter la recherche dans des directions neuves, j'ose résumer, sur ce point, l'enquête historique qui pourtant est loin d'être terminée. La théologie des représentants du Taborisme dans sa phase moyenne qui va de 1421 à 1437, ne peut être comprise abstraction faite de la période de ses commencements (8). Or, c'est pré-

(6) A. Molnár, *Mikulàs z Pelhrimova Vyznání a obrana taboru*, Praha 1972, p. 13-68.

(7) Voir particulièrement R. Cegna, *Istanze religiose e sociali in Nicola da Dresda*. RSLR 4, 1968, p. 288-315. Du même, *Predestinazione ed escatologismo ussiti nel Valdismo medioevale*, BSSV 128, 1970, p. 3-28.

(8) Cette période millénariste du taborisme intéresse les chercheurs marxistes particulièrement. A l'analyse détaillée que R. Kalivoda a donné de son aile extrémiste, *Husitská ideologie*, Praha 1961, Jiri Loukotka vient d'oposer une évaluation beaucoup plus réservée, *Humanismus v nasí filosofické tradici a dnesek*, Praha 1974.

cisément à travers la fermentation qui caractérise les premières années du Taborisme que les idées vaudoises transparaissent le plus vigoureusement associées, il est vrai, à d'autres éléments également. Ces idées vaudoises contribuent de façon spécifique, encore que nullement exclusive, à constituer l'éventail de la problématique qui fait objet de discussion théologique entre hussites en général et Taborites en particulier. Cette discussion ne se fait pas dans le vide, elle avance pas à pas sous une double pression: celle du temps désormais court vu l'accélération prévus des événements eschatologiques, et celle de la menace venant de la part de la chrétienté organisée sur le plan international et qui lance contre les hussites, dès 1420, une croisade sanglante. Dans ces conditions, il va sans dire, la pensée taborite va s'élaborer aussi en tant que justification de la résistance révolutionnaire. Et l'on verrait se dérouler devant nos yeux un chapitre passionnant de l'histoire de la théologie, si l'on se mettait à étudier comment cette pensée taborite se cherche entre l'engagement solidaire de la révolution d'une part, et d'autre part les impératifs du Sermon de Jésus sur la montagne, incarnés par la présence de corréligionnaires vaudois qui ne cessent d'affluer.

Ne quittons pourtant pas encore la phase je ne dis pas prérévolutionnaire, puisque révolution il y eut, mais préviolente de l'histoire taborite, celle d'avant 1420. Au lecteur français elle vient d'être magistralement présentée dans ses grands traits par Josef Macek qui lui consacre une soixantaine de pages de son livre sur Jean Huss et les traditions hussites (1973). On ne doute guère plus, aujourd'hui, de ce que les Taborites aient repris l'essentiel des thèses des Vaudois, bien que cela ne puisse pour autant définir le taborisme. Mais j'aimerais insister sur l'importance de l'œuvre littéraire de Petr Chelcicky en tant que témoignage tangible rendu à la présence d'aspirations vaudoises à l'intérieur de cette première phase de l'évolution taborite. Bien entendu, Chelcicky l'écrivain ne s'épanouit pleinement que vers la moitié du XVe siècle, mais il a pourtant vécu en pleine conscience l'explosion de la révolution, il est resté fort attaché aux théologiens taborites et n'a cessé de leur rappeler les motifs originaux de leur protestation. Une lecture attentive de son œuvre le fait apparaître comme penseur vigoureux de la première Réforme qui, de la plus remarquable des façons, a assumé et approfondi l'héritage spirituel des Vaudois. Il réussit à hausser les intuitions de l'évangélisme vaudois au niveau d'une vision cohérente qui mettait en lumière l'aspect paradoxal et humainement tragique de la présence chrétienne au monde. Il avait connu et apprécié la pointe contestatrice de la version vaudoise de la légende ayant trait à la prétendue donation de Constantin. Et pour la manière dont il traite Romains 13, 1-7 on ne trouve nulle part ailleurs une analogie aussi frappante que précisément dans la tradition vaudoise qu'il développe (9).

(9) La bibliographie touchant Chelcicky a été établie par Ed. Petru, *Soupis dila Petra Chelcikého a literatury o nem*, Praha 1957. Cf. A. Molnár, *Romani 13*

Selon Chelcicky, la péricope en question ne saurait faire figure d'énoncé théologique qui définisse les conditions d'une autorité politique soi-disant chrétienne. Comme chez les Vaudois, le texte est interprété avant tout à la lumière de Matthieu 20, 25-26, du Sermon sur la Montagne et de l'ensemble du message paulinien. Le fonctionnement habituel de l'autorité du magistrat ne délie en rien les chrétiens de leur mission spécifique envers le monde. Ainsi la péricope invitant à se plier devant les potestates sublimiores est dépouillés de la portée privilégiée qu'elle avait revêtue dans la tradition de l'exégèse médiévale et se voit replacée dans le contexte du message biblique.

Egalement frappant est l'accord entre Chelcicky et les Vaudois sur le refus radical du système paroissial de l'organisation ecclésiastique (10).

Tout cela, chez Chelcicky, fait partie d'une dénonciation prophétique des trahisons dont le christianisme constantinien est coupable, tout cela s'insère dans une vaste esquisse de sociologie médiévale opposée à la scolastique et au droit canon. Ce refus du pouvoir en tant que violence organisée, cette négation de toute structure sociale basée sur le prétendu droit divin des autorités ouvre la voie de la libération des opprimés au nom de l'agapé évangélique qui se révèle à la foi du chrétien dans la manière dont le Crucifié s'est fait présent au monde. Les intuitions évangéliques du mouvement vaudois ont trouvé en Petr Chelcicky leur plus achevée, leur plus monumentale expression.

Contre le mur dressé par l'inquisition pour la sauvegarde des pays gérmanique, se brise vers 1425 la tentative hussite de réactiver le réseau des hospices vaudois et de le mettre au service d'une mission évangélique soutenue à partir de la Bohême. La reprise de l'élan missionnaire vaudois en Europe centrale coïncide avec le moment où la révolution hussite, finalement stabilisée, entre dans sa phase de défense expansive. C'est précisément lorsque le Taborite Procope le Grand prend la direction politique de la révolution, que le Vaudois Frédéric Reiser embrasse, vers 1428, la cause taborite. Il inaugure par là l'étape décisive des relations entre Vaudois et Hussites (11). Par d'infatigables voyages non seulement il rallie la diaspora des Vaudois allemands aux églises réformées de Bohême et de Moravie, mais il se fait également intermédiaire entre la pensée hussite et les Vaudois qui se trouvent in partibus Romaniae. Dès 1431, ceux du Dauphiné appuient matériellement la cause des Tchèques, tandis que les Ta-

---

nella interpretazione della prima Riforma, Protestantesimo 24, 1969, p. 65-78, e Josef Macek. *La Riforma popolare*, Firenze 1973, p. 57-61. L'aspect religieux du soulèvemente taborite me semble fort peu averti dans l'esquisse, pourtant remarquable, de Guy Fourquin, *Les soulèvements populaires au Moyen Age*, Paris 1972, p. 135-142.

(10) A. Molnár, *The Crisis of the Parish*, Communio viatorum 13, 1970, p. 45-56.

(11) V. Vinay, *Friedrich Reiser e la diaspora valdese di lingua tedesca nel XV secolo*, BSSV 109, 1961, p. 35-56.

borites prennent la défense des Vaudois devant le Concile œcuménique de Bâle (1433).

Des impulsions taborites, à ne pas en douter, président dès maintenant au choix qui, de la part des Vaudois des Alpes, tombe sur des traités de théologie hussite datant déjà dès années 1412-1415. Ensuite, toute une série de *loci* théologiques rédigés en « langue vaudoise » sur des archétypes taborites, apporte la preuve d'une commune recherche hussito-vaudoise de la vérité évangélique et de formes correspondantes de témoignage. Une deuxième vague de la production littéraire vaudoise d'orientation hussite appartient à l'époque où le Taborisme, après avoir été vaincu sur le plan politique, trouve sur le plan théologique et communautaire sa continuation dans l'unité des Frères Tchèques. D'ailleurs l'Eglise hussito-vaudoise de « Frères fidèles » a délibérément voulu garantir cette continuité par sa participation, en 1467, à l'acte par lequel les Frères Tchèques se constituaient comme communauté indépendente. Quant à la littérature des Vaudois des Alpes, elle approfondit alors, à l'instar des Frères, les éléments de rupture dogmatique et ecclésiologique existant entre la première Réforme et le catholicisme romain traditionnel. Elle se rend à l'évidence que cette rupture est loin d'être causée par une différente sensibilité morale, mais se joue sur le plan doctrinal. Les vérités essentielles (veritas essentials) ont été déformées par la chrétienté constantinienne à un tel point que même les vérités ministérielles (veritas ministerials) qui, elles, relèvent de l'organisation ecclésiale de la présence chrétienne dans le monde, en furent transformées et déformées de façon antichristique. Il faut donc absolument revenir au seul fondament offert par la grâce de Dieu le Père, le mérite Jésus Christ et les dons du Saint Esprit et, pour l'existence dans le temps faite de foi, d'amour, d'espérance, renoncer tout de bon aux appuis (qu'ils soient économiques, politiques ou culturels) que la soidisant chrétienté serait prête à lui fournir.

Pour le dire avec notre ami Romolo Cegna: « I contenuti delle dottrine del valdismo piemontese, quali risultano nei manoscritti franco-povenzali, che sono sicurramente della seconda metà del '400... rivelano una chiara organizzazione di pensiero, di vita civile, di aspirazioni sociali che certo non potevano manifestare le confuse, brevi confessioni estorte lungo il Medio Evo Valdese dall'Inquisizione... Una vigorosa cultura teologica, quella ussita..., includente principi e aspirazioni fondamentali del valdismo fattosi anche boemo... ha offerto... le ampie formulazioni che... ritroviamo nei testi franco-provenzali... » (12).

Touchés dès années 1430 par la propagande hussite, les Vaudois des Alpes ont repris l'idée d'un dialogue au moins futur avec l'Eglise établie. Ceux du Val Chisone, par exemple, l'avaient espéré possible encore en 1488. Jusqu'à l'aube du XVI[e] siècle se font valoir les échos tardifs d'une orientation semblable à celle du groupe germanique des

(12) R. Cegna, RSLR 7, 1971, p. 3-4.

« Frères fidèles », cette fois-ci auprès des Vaudois de la haute vallée du Pô.

A tort, me semble-t-il, a-t-on sousestimé la présence de l'élément hussite dans les pourparlers qui, en 1532 et 1533, aboutirent à Chanforan et à Prali. L'ouverture manifestée à l'égard du message de la Réforme par le barbe Georges Morel en est nettement conditionnée. De son côté Oecolampade, le réformateur de Bâle, identifie dans sa réponse au questionnaire de Morel (du 13 octobre 1530) les Vaudois avec les Frères Tchèques dont il connaît la confession de foi présentée en 1507 à Vladislas, roi de Bohême et de Hongrie. Et c'est bien en tenant compte de la théologie hussite des Frères de l'Unité que le réformateur s'écrie à l'adresse des Vaudois: « Agnoscimus utique et in vobis Christum ».

Valdo Vinay vient d'avancer une série d'arguments importants qui nous invitent à considérer la soi-disant Confession vaudoise de 1531 comme compilation, faite par Perrin en 1618 seulement (13). Si vraiment il en fut ainsi, il faudrait parler d'un faux génial, car il contient, même dans les articles 4 à 7 dont Vinay n'a pu établir les sources, un résumé raisonné de la pensée des Frères Tchèques. Par conséquent il me paraît peu probable que Perrin ait inventé de toute pièce la Confession dite de Mérindol. Le « Sitz im Leben » du document me semble beaucoup mieux assuré si l'on suppose qu'il est une extrême tentative des Vaudois à se situer, et cela malgré leur receptibilité avouée à l'égard du message des réformateurs rhénans, sur la base de la méthodologie théologique hussito-vaudoise.

Dans cet ordre d'idées et compte tenu des sources authentiques, malheureusement clairsemées, ce qu'on a pris la coutume d'envisager comme opposition épisodique aux décisions des synodes vaudois de Chanforan et Prali se révèle comme un dernier effort de fidélité aux tendances majeures de l'ancienne pensée vaudoise dans sa période hussite. Cet effort fut soutenu par un important groupe de barbes qui opposèrent Mladá Boleslav non pas tant à Bâle et à Strasbourg qu'à Guillaume Farel. Loin d'être une « lettre aigre-douce » (Emilio Comba), l'intervention épistolaire des Frères de Mladá Boleslav (25 juin 1533) soulevait à cette occasion un problème théologique central de l'heure: Elle demandait aux Vaudois de continuer l'œuvre réformatrice sans faire pourtant taire le dialogue légitime entre les deux types d'une même Réforme, don de Dieu. Un tel dialogue est inévitable, nécessaire afin que la vérité du message apostolique ne soit ni altérée ni amoindrie.

Par ce dialogue manqué entre la première et la deuxième Réforme, l'historien s'explique, dans une large mesure, les échecs des incidences sociétaires du message protestant. Quant au théologien, serait-il en droit d'y rester insensible?

Amedeo Molnár

(13) V. Vinay, *Mémoires de George Morel*, BSSV 132, 1972, p. 38-41.

Il volto cattolico della contestazione ussito-valdese e le sue origini germaniche

1. - Il superamento di nazionalismi e confessionalismi che non hanno felicemente influito sulla retta interpretazione del riformismo ussito-valdese del '400 (supposto che si possa fare storia con le interpretazioni dei fatti storici) permette ora di illuminare i due fondamentali aspetti di un movimento che maturò in quella che si può chiamare Europa Centrale dal Piemonte all'Assia tedesca, dalla Boemia alla Galizia: l'esigenza di sentirsi riformatori cattolici e lo sviluppo delle dottrine dipesero dalla filosofia morale, dal neo-agostinismo, dal rinnovamento istituzionale politico ed ecclesiastico, dallo studio del diritto canonico e civile di pensatori o germanici o di estrazione germanica. È significativo che negli anni ruggenti di Praga (quelli che prepararono il Taborismo) la Scuola dell'Università di Cracovia sviluppi in modo parallelo (e con indubbia influenza su Praga attraverso a Matteo di Cracovia che fu appunto di estrazione germanica e a Paolo Wodkowic detto da noi Vladimiro) una concezione della società fondata sul diritto di natura legato alla retta ragione in modo quasi indipendente dalla « lex divina » (autonomia della società civile rispetto a principi di trascendenza e rispetto ad altre società civili).

La stessa forza dimostratrice della ragione non è più sorretta dal procedimento deduttivo, ma da quello che parte « ex singularibus et factis », come dice Paolo Vladimiro (certo autore nel 1404 dello *Speculum aureum*). Senza ragione necessaria è legittimo rifiutare di credere alle supposte verità: l'esperienza, l'induzione, i fatti della storia e il « concreto » della Bibbia e i costumi dei popoli costituiscono il tessuto connettivo della ragione necessaria.

Matteo di Cracovia, applicando concezioni maturate presso Canonisti (e contrariamente a quanti credono che egli non avesse una sua Ecclesiologia, come ben osserva il filosofo polacco Wladislaw Senko), considera due aspetti fondamentali della Chiesa: il corpus mysticum (struttura su basi di rappresentanza generale che noi diremmo parlamentare e che allora si chiamò Conciliarista, perché tendente a riconoscere nel Concilio l'anima della Chiesa), il corpus politicum (struttura su basi gerarchiche con a capo il Papa). Dato che

il corpus mysticum prevale su quello politicum, quando si attua manifestamente il primo, è ovvio che l'aspetto politico perde ogni suo valore: ai tempi del Concilio sono inutili Papa e gerarchia (il Concilio di Basilea sarà una verifica di tale tesi).

2. -Nicola di Cerruc detto da Dresda, della Scuola della Rosa Nera in Praga, Maestro tedesco, fu devoto ammiratore di Matteo di Cracovia di cui conosceva il *De praxi curie romane*, da lui valorizzato quanto lo *Speculum aureum* di Paolo Vladimiro. Egli era inoltre legato al movimento della « Devotio moderna » di ispirazione germanica, leggeva attentamente Giovanni di Marienverder neoagostiniano, era sinceramente legato al culto della Unicità della Chiesa Cattolica e Romana. Non sorprende che egli sappia offrirci una Ecclesiologia che, pur sotto l'apparente influsso di Hus e sostanziata di pensiero canonista, colpisce per la sua apertura riformatrice (e dopo Nicola c'è necessariamente il Taborismo e non certo il Concilio di Trento). Ponendo nel primo decennio del '400 una sua esperienza utraquista a Wildungen nell'Assia tedesca (e la minuta di una sua *Replica* all'antiutraquista Rettore delle Scuole della vicina Korbach ci è rimasta), lo vediamo fin da quel momento impegnato per una Chiesa della sofferenza, fatta di pochi eletti (salvandi) segnati dalla predestinazione nella carità operante. La comunità è essenzialmente legata, animata dal sacramento « completo » dell'Eucaristia che è insieme sacrificio e cibo, quotidiano sotto le due specie. Il rapporto comunitario non esclude un rapporto diretto del singolo con Dio (la legge interiore che è un insieme di ispirazione divina, carità, carisma, esclude la legge esteriore). L'insieme politico e civile della comunità è in fondo una struttura cartilaginea, sopportata, tollerata, ma non necessaria se non in funzione di appoggio esteriore alla vita della comunità cristiana. La tensione escatologica è intensa e costante: e l'Eucaristia è appunto il sacramento essenziale di questi « ultimi tempi » a difesa dalle suggestioni dell'Anticristo. Anche Praga, sotto la stimolante provocazione di questo strano tedesco noto per una vita eticamente rigida (nel tempo in cui il clero sapeva darsi alla bella vita), accettò nel 1414 l'Utraquismo, come base di vasto programma di riforme: Jacobello, boemo, fu l'iniziatore, ma le sue opere (soprattutto la polemica contro l'antiutraquista Andrea di Brod) dipendono dal testo della *Replica* che sopra ho citato, copiata frase per frase con diligente attenzione.

3. - In Nicola possiamo vedere anche un riformismo laico, se così possiamo chiamarlo. Come in Matteo di Cracovia e nella Scuola di Cracovia in genere, come in Hus, come nei boemi wyclifiti che si opposero alla condanna del 1412 dei 45 articoli, in Nicola c'è l'appello alla necessità che ogni verità sia sorretta da basi « razionali », intendendo per ragione la somma dei processi induttivi e pratici sopra ricordati. Si esclude inoltre una condanna senza processo e senza

possibilità di congrua difesa da parte dell'imputato. È questo il motivo che anima il rifiuto del purgatorio e la difesa di coloro che furono e sono condannati per una dottrina che è opinione e non dogma (almeno per quei tempi).

Forse stupisce questo radicale atteggiamento di sovvertimento delle salde strutture della giurisprudenza medioevale dei tribunali dell'Inquisizione e dell'autoritarismo imperiale e papale in genere. Conosciamo di Nicola anche la sfiducia per la ricerca della scienza pura, della fisica, quasi fosse un'offesa ai confini stabiliti da Dio a ciò che per l'uomo deve rimanere mistero. Ma forse questa critica alla scienza umana va compresa nel rifiuto di quella logica che aveva aperto la via al razionalismo antifideistico (ben diverso dal razionalismo fideistico di Nicola).

4. - L'escatologismo di Nicola (legato in parte a tutta una corrente millenarista che trascorre attraverso il pensiero boemo dell'ultimo Medio Evo) è ridimensionato dalla sua mentalità giuridica: egli crede alla società e propone riforme che necessariamente sono indicate secondo un linguaggio di predicatore e di uomo della Chiesa. Egli esalta soprattutto la virtù del lavoro: nell'opposizione degli antiutraquisti vede anche la paura del troppo lavoro a cui andrebbero incontro in una organizzazione che prevede comunione quotidiana sotto le due specie delle masse. Nella liturgia dei morti vede un esiguo e mal fatto lavoro compensato come superlavoro. Combatte contro lo sfruttamento economico dei poveri (abuso della loro fede ingenua, nel carpire denaro per i suffragi; imposizione di lavoro straordinario non compensato in occasione dei funerali stessi), o la non giusta distribuzione del denaro (i ricchi accumulano denaro nella Chiesa, invece di ridistribuirlo ai bisognosi, in quanto i ricchi stessi non sono che amministratori dei beni della comunità). Non esiste ovviamente un comunismo (Nicola avverte che non è possibile tornare al comunismo della primitiva Chiesa di Gerusalemme) e nemmeno un pauperismo deciso (Nicola non è fuori della realtà economica e sociale del tempo).

La Scuola stessa di Cracovia aveva difeso ed esaltato la dignità e necessità del lavoro e del suo profitto. Nel *De Usura* Nicola (che si stacca dall'omonimo trattato di Jacobello, più rigido, escludente ogni forma di contratto in cui ci possa essere dubbio di usura) cita un passo dell'Omelia 16 dell'*Opus imperfectum* dello Pseudo Crisostomo, dove si ricorda che non con le sollecitudini dello spirito ma con il lavoro del corpo dobbiamo guadagnarci il pane. Nicola per conto suo aggiunge tra l'altro il noto passo *II Thes.* 3: 10-12 in cui si dice che chi non vuol lavorare non mangi. Nicola operava soprattutto nell'ambiente germanico della Vecchia Città in Praga dove era vivissimo il senso civile dell'impegno per il lavoro. Non è inutile però ricordare che anche presso i boemi e in particolare presso il proletariato della Città Nuova in Praga si sentiva questa esigenza se qualche

anno più tardi Giovanni Zelivski, capo della rivolta popolare, il 30 luglio 1419 in una sua predica esalta il lavoro (s'intende il lavoro onesto, non quello, pur faticoso, dei ladri) come unico mezzo per ottenere il pane, donde il grido dei rivoltosi: « Chi non lavora, non mangia ».

Nello stesso trattatello, di origine ussita-taborita del Ms. XXIII F. 204 della Biblioteca Universitaria di Praga, *De labore corporali*, si esalta il lavoro fisico oggetto del comandamento di Dio, come mezzo per purificarsi dal peccato. E si passano in rassegna i lavori disonesti tra cui alcuni che noi diremmo di sofisticazione dei prodotti commestibili.

5. - In questo rapidissimo sguardo a un messaggio di pensatore tedesco che viene utilizzato, assorbito dal riformismo ussita-taborita non ho ancora accennato al rapporto dell'Ussitismo e del Taborismo con il Valdismo: sarebbe fuori luogo parlare qui dei movimenti Boemi (che si fecero europei), se il Valdismo fosse stata un'isola inviolata di contestazione religiosa, chiusa in una orgogliosa indipendenza e originalità. Siccome si può parlare solo del Valdismo delle Valli (secondo le testimonianze concrete, per niente fantasiose, di Samuele di Cassine, di Claudio de Seyssel, di Antonio Ricci e soprattutto dei Manoscritti di contenuto valdese emigrati dal Piemonte-Delfinato nelle varie biblioteche d'Occidente), non esiste per noi il problema dell'influenza del Valdismo sul formarsi dell'Ussitismo e del Taborismo (problema artificiosamente inventato a volte per motivi confessionali o politici nella passata bibliografia boemo-tedesca). Il Valdismo germanico era ovviamente altra cosa, e i suoi rapporti con la genesi del Riformismo boemo sono costruiti più che altro su « assonanze » che sono inevitabili in qualsiasi formazione culturale che urti contro la statica babilonica torre della Chiesa Costantiniana (in cui includiamo pacificamente anche alcune Chiese riformate). Le testimonianze sul valdismo germanico sono di origine inquisitoriale, sulla base di elenchi: insufficienti per farci entrare nel vivo di un movimento, e per eventualmente proporre un suo confronto con altro movimento (quello boemo) di cui si sa quasi tutto. Per il Valdismo piemontese la cosa è diversa: abbiamo oltre alle fonti indicate di polemisti leali che raccolsero direttamente informazioni per proprio conto, anche i Manoscritti. Sappiamo che non tutti i Manoscritti cosiddetti valdesi appartengono al Valdismo: nella raccolta entrarono testi cattolici e testi catari, non accettabili da Maestri Valdesi, ma certamente in uso presso comunità o cattoliche o catare della regione (per la quale funzionavano evidentemente non solo centri-scrittoi per i Valdesi, ma anche altri per Cattolici o per Catari: e questo è un problema storico concreto, quello della cultura « provenzale » in Piemonte e Delfinato nel '400).

Una lettura attenta dei testi valdesi (confessionalmente valdesi) ci porta nel vivo di una comunità che afferma una sua autonomia giu-

ridica (il buon Valdese non deve ricorrere ai giudici civili ma agli anziani della comunità per dirimere le proprie questioni), un suo ministero comunitario carismatico (se per carisma si intende la vita onesta che segue l'ispirazione divina alla missione cristiana), un sacramentario fondamentalmente cattolico (se escludiamo la cresima), il rifiuto del purgatorio e di tutto ciò che è legato a questa dottrina.

Nei Manoscritti Valdesi entrarono opere ussite o taborite che sostenevano i principi del rifiuto del purgatorio, e della libera (relativamente) missione del predicatore cristiano. Si tratta di dottrine elaborate in trattati proprio dal tedesco Nicola di Cerruc detto da Dresda: e di qui si può parlare anche di un certo « germanesimo » nella evoluzione del Valdismo del '400. Rimando comunque ai miei vari articoli per una migliore informazione sulla questione.

Di questa dipendenza del Valdismo da Nicola ci informa sufficientemente Fra Samuele, con citazione di testi valdesi che ancora noi possediamo Ma Fra Samuele ci illustra pure le dottrine eucaristiche valdesi in cui entrano tre tradizioni: quella cattolica (transustanziazione, Nicola di Cerruc), quella remanentista (Jacobello), quella simbolista (Taboriti radicali, Fratelli dell'Unità). Si citano anche due trattati eucaristici (uno in latino, uno in italiano) che non ci sono rimasti. Sappiamo però che già la tradizionale eucaristia valdese è praticamente simbolista e utraquista; ma qui si fa riferimento al sacramentarismo ussita-taborita.

Dobbiamo prendere il Manoscritto Valdese 208 di Ginevra (e i testi simili di altri manoscritti), dove si parla dei sacramenti valdesi, per trovare ai ff. 19 r-21 r le uniche testimonianze rimasteci delle dottrine eucaristiche valdesi: si tratta di una elaborazione (con larghe copiature) di un'opera di Nicola Biskupec di Pelhrimov, Vescovo Taborita, di cui ci è rimasta la cosiddetta *Confessio Taboritarum*, dove il materiale elaborato anche dai Valdesi si ritrova non del tutto in forma corrispondente.

I Valdesi sono dunque Utraquisti, credono al sacramento dell'eucaristia in senso cattolico riguardo alla sua realizzazione e ai suoi effetti, sono remanentisti. Si dice tra l'altro: « il pane... è nella sua natura vero pane, come è indicato col pronome "questo" nella proposizione sacramentale: Questo è il mio corpo. E questo (pane) è il vero corpo di Cristo nato dalla Vergine, senza voler pensare che lo sia identicamente di una identità numerale, ma sacramentalmente, realmente e veramente. Questo (pane) per la sua unione col corpo di Cristo deve essere tenuto in grande e debita riverenza, ma i fedeli non lo devono onorare come sostanza del pane, bensì come Corpo di Cristo... » (f. 20 r). Non ci sono riferimenti a una comunione frequente sacramentale (si parla solo della necessità della frequente comunione spirituale, in senso agostiniano). La celebrazione della Eucaristia (Messa) viene ridotta all'essenza: utile è la predicazione della Scrittura in volgare, ma non sono necessarie le cose estranee alle

virtù cristiane e alla consacrazione vera e propria. Neanche i paramenti liturgici sono di necessità.

È l'insegnamento taborita di Nicola di Pelhrimov che si fa dottrina valdese (ma non sappiamo in quale modo si fa prassi). Alcune « proposizioni eucaristiche » valdesi citate da Fra Samuele corrispondono alla dottrina esposta, ma altre contraddicono ad essa, appunto per l'evidente accettazione valdese (forse in tempi diversi) di tre concezioni eucaristiche ussite o taborite. E (sempre con un forse) l'ultima dottrina eucaristica valdese più generale è quella che fa esclamare al Padre francescano: « Ma tu Valdese allora poni il sacramento non nella res ma nell'uomo! ». Egli coglie l'aspetto più vivo della sacramentologia dei radicali taboriti (e quindi di alcuni gruppi del Valdismo piemontese): è l'accentuazione del fatto fideistico umano, contro l'interpretazione espressa dai canoni 4, 5, 8 della sessione VII del Concilio Tridentino, promulgati nel 1547.

Romolo Cegna

Distribuzione topografica e composizione sociale delle comunità valdesi in Piemonte nel basso medioevo

1. Fra le molteplici iniziative prese in occasione dell'VIII Centenario del movimento valdese si segnala in modo tutto particolare la pubblicazione di una radicalmente nuova storia dei valdesi nel medioevo, dovuta a due eresiologi quali il Gonnet e il Molnar (1). L'opera non solo costituisce una validissima e insostituibile sintesi, ma nella sua problematica mostra quali ampi campi di indagine offra tuttavia il tema del valdismo medievale, nonostante l'abbondantissima bibliografia sull'argomento (2).

Penso soprattutto ai temi della diffusione del valdismo e del reclutamento degli eretici negli ultimi secoli del medioevo, quando l'eresia conosce una profonda crisi nell'Occidente europeo, pur mantenendo talune zone di relativa vivacità. Una di esse fu indubbiamente l'arco delle Alpi occidentali sui suoi due versanti. Io mi occuperò del versante piemontese, un'area destinata ad avere un ruolo davvero unico, eccezionale nella storia italiana.

I limiti cronologici della mia ricerca sono compresi nel Trecento, secolo in cui vari inquisitori operarono *in partibus Pedemontis*. E gli atti inquisitoriali rappresentano la fonte più importante e ampia a partire dalle *rationes* dell'inquisitore Francesco di Pocapaglia (1307-1316), pubblicate dal Biscaro nel 1922 (3), per finire con gli atti del processo al fabbro Giacomo Ristolassio del 1395, editi dal Boffito nel 1897 (4). Esistono poi altre *inquisitiones* note attraverso rapide sintesi o in edizioni parziali, lacunose, con vari errori nelle trascrizioni che ne rendono precaria l'utilizzazione.

Si pensi al codice II.64. dell'Archivio Generale dell'Ordine Domenicano, contenente i processi tenuti a Giaveno nel 1335 dall'inqui-

---

(1) J. Gonnet, A. Molnar, *Les Vaudois au Moyen Age*, Torino 1974.

(2) A. Armand-Hugon, G. Gonnet, *Bibliografia valdese*, Torre Pellice 1953; Gonnet, Molnar, *Les Vaudois*, pp. 459-485.

(3) G. Biscaro, *Inquisitori ed eretici lombardi (1292-1318)*, « Miscellanea di storia italiana » (1922), pp. 453-458.

(4) G. Boffito, *Eretici in Piemonte al tempo del Gran Scisma (1378-1417)*. « Studi e documenti di storia e diritto », 18 (1897), pp. 391-402.

sitore Alberto de Castellario, noto solo attraverso frammentari stralci editi dal Kaeppeli nel 1947 (5), che ho potuto analizzare nella sua completezza in microfilm. Si considerino ancora i *processus* dell'inquisitore Antonio di Settimo del 1387-1388, conosciuti nelle edizioni dell'Amati (6) e del Döllinger (7). Orbene, oltre a commettere vari errori di lettura, l'Amati e soprattutto il Döllinger tralasciano intere parti del manoscritto 3217 (D.III.18) della Biblioteca Casanatense di Roma, che contiene appunto quelle *inquisitiones*. In tale manoscritto sono inoltre compresi alcuni atti dell'inquisitore Tommaso di Casasco del 1373 completamente trascurati da quegli editori (8). La necessità quindi di una edizione integrale del manoscritto della Casanatense fu ben presente al professor Manselli, quando, salito alla cattedra di Storia medievale dell'Università di Torino, ne assegnò ad un suo allievo lo studio e la trascrizione, quale tesi di laurea discussa nell'anno accademico 1965-1966 (9). Tale lavoro doveva essere pubblicato nella « Biblioteca di storia subalpina », ma per varie ragioni esso è tuttora inedito e me ne sono potuto servire grazie alla gentile concessione dell'autore.

Accanto alla documentazione inquisitoriale, dati di un certo interesse offrono pure due epistole pontificie (10) e i conti delle castellanie di Pinerolo e Perosa, già utilizzati al riguardo dal Gabotto (11).

Pur con i limiti sopra detti, le fonti sul movimento valdese ed ereticale del Trecento subalpino hanno permesso di chiarire con sufficiente completezza gli aspetti dottrinali dell'eresia di tale periodo. In modo particolare è stato il Gonnet a sottolineare a più riprese il

---

(5) T. Kaeppeli, *Un processo contro i valdesi di Piemonte (Giaveno. Coazze, Valgioie)*, « Rivista di storia della Chiesa in Italia », 1 (1947), pp. 285-291. Il manoscritto II. 64. dell'*Archivio Generale dell'ordine Domenicano di Roma*. verrà d'ora in poi citato A.G.O.D., a. 1335.

(6) G. Amati, *Processus contra Valdenses in Lombardia superiori. anno 1387*, « Archivio storico italiano », 37 (1865), pp. 16-52 (= Amati, I), *e* 39 (1865), pp. 3-61 (= Amati, II).

(7) I. von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, II: *Dokumente vornehmlich zur Geschichte der Valdesier und Katharer*, New York s.a. (rist. anastatica dell'ed. di Monaco 1890), pp. 251. 279.

(8) G. Gonnet, *Casi di sincretismo ereticale in Piemonte nei secoli XIV e XV*, « Bollettino della Società di studi valdesi », 108 (1960). p. 15, n. 30, aveva espresso l'intenzione « di pubblicarlo a suo tempo ».

(9) A. Barbero, *Fermenti ereticali nel Piemonte alla fine del Trecento*, tesi di laurea discussa presso l'Università di Torino, a.a. 1965-1966, relatore prof. R. Manselli. Il dattiloscritto è composto di due tomi: il primo contenente la trascrizione del registro della Casanatense (= Barbero, I) *e* il secondo in cui viene esaminato il manoscritto (= Barbero, II).

(10) Mi riferisco ad una lettera di Giovanni XXII all'inquisitore provenzale Giovanni de Badis dell'8 luglio 1332 (C. Eubel, *Bullarium Franciscanum*, V. Roma 1898, p. 530, doc. 987) e ad una epistola di Gregorio XI ad Amedeo di Savoia del 5 maggio 1375 (L. Waddingus, *Annales Minorum*, VIII, Quaracchi 1932. p. 365.

(11) F. Gabotto, *Roghi e vendette. Contributo alla storia della dissidenza religiosa in Piemonte prima della Riforma*, Pinerolo 1898; Id., *Valdesi, catari e streghe in Piemonte dal secolo XIV al XVI*, « Bulletin de la Société d'histoire vaudoise », 18 (1900).

carattere sincretistico dell'eresia piemontese (12), nel momento in cui « le correnti originarie, persa ormai la loro forza iniziale, tendono a mescolare le loro acque in un letto comune » (13). Tale connubio di dottrine diverse, che è visto per lo più come conseguenza della crisi dell'eresia dei secoli centrali del medioevo, mi pare rispondere contestualmente ai tempi, situandosi in un quadro politico, sociale ed economico in profonda trasformazione, nel quale anche la vita religiosa è in fermento, instabile, dinamicamente volta alla ricerca del nuovo (14), ma al tempo stesso incapace in tanta parte dell'Occidente europeo e in particolare nella zona che ci interessa di generare di per sé idee nuove, sistemi di pensiero originali.

I tratti sincretistici dell'eresia consentono allora di parlare di comunità valdesi? Ho ritenuto di assumere ugualmente il termine di *valdesi*, perché in quest'epoca esso ha ormai preso il significato di eretico *tout court* — parallelamente a quanto era avvenuto nel secolo precedente alla parola cataro (15) —, anche se ci troviamo di fronte ad una pluralità di atteggiamenti, che, pur originando da sette diverse, si esplicavano in gruppi più o meno omogenei o addirittura nell'esperienza personale di un singolo individuo (16).

Se l'*eresia* del Trecento subalpino si può considerare sufficientemente nota, ben diversa è la situazione per quanto riguarda gli *eretici*. Chi erano i portatori del germe ereticale? dove vivevano? in quali strati sociali venivano reclutati? in quale rapporto erano con la società in cui si trovavano ad agire? Le risposte date finora a questi interrogativi sono generiche, frammentarie, incomplete, alle volte inesatte. Il mio vuol essere dunque un contributo ad una più precisa

---

(12) G. Gonnet, *Il valdismo medioevale. Prolegomeni*, Torre Pellice 1942, p. 22; Id., *Il movimento valdese in Europa secondo le più recenti ricerche (sec. XII-XVI)*. « Boll. d. Soc. d. st. valdesi », 100 (1956), p. 25; Id., *Delle varie tappe e correnti della protesta valdese in Europa da Lione a Chanforan. Problemi vecchi e nuovi (1176-1532)*, « Bollettino » cit., 102 (1957), p. 25 sg.; Id., *Casi di sincretismo*, pp. 3-36; Id., *Le confessioni di fede valdesi prima della Riforma*, Torino 1967, p. 118 sg. Cfr. anche Boffito, *Eretici in Piemonte*, p. 387; E. Comba, *Histoire des Vaudois*. I: *De Valdo à la Réforme*, Paris Lausanne Florence 1901, p. 491 sgg.; J. Marx, *L'inquisition en Dauphiné. Etude sur le développement et la répression de l'hérésie et de la sorcellerie du XIV[e] siècle au début du règne de François I[er]*, Paris 1914 (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, 206), p. 23; Barbero, II, pp. 200-208.

(13) Gonnet, *Il movimento valdese*, p. 25.

(14) Sulla situazione economica, politica, sociale e religiosa del Trecento in Europa è sufficiente rinviare alla rapida e stimolante sintesi di R. Romano, A. Tenenti, *Alle origini del mondo moderno (1350-1550)*, Milano 1967 (Storia universale Feltrinelli, 12), e ai volumi di J. Heers, *L'Occident au XIV et XV siècles. Aspects économiques et sociaux*, Paris 1970, e di F. Rapp, *L'église et la vie religieuse en Occident a la fin du Moyen Age*. Paris 1971. Importanti indicazioni sul rapporto eresia-società sono contenute negli atti del Colloquio di Royaumont (27-30 maggio 1962) pubblicati nel volume *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle (XI[e]-XVIII[e] siècles)*, Paris La Haye 1968.

(15) Gonnet, *Casi di sincretismo*, p. 4.

(16) *Ibid.*, p. 23; Barbero, II, pp. 203-205. Cfr. più avanti il testo compreso tra le note 135 e 136.

e completa comprensione dei nessi esistenti tra il fatto ereticale e la società piemontese del basso medioevo.

2. Quando agli inizi del Trecento l'inquisitore Francesco di Pocapaglia si appresta alla sua missione contro gli eretici « in partibus Pedemontis », si vede costretto all'acquisto di alcuni cavalli, senza i quali — egli dichiara — l'« inquisitio non potest fieri convenienter ». I « loca », abitati da « heretici et Valdenses », erano infatti « multum distancia et periculosa ». Si trattava delle valli « sub districtu » del re angioino, del marchese di Saluzzo, del Delfino di Vienne, del principe d'Acaia e dei « domini » di Luserna (17), i quali estendevano in varia misura il proprio dominio su quasi tutto l'arco alpino occidentale, dalle valli del Cuneese a quelle di Lanzo (18). Ecclesiasticamente tale territorio apparteneva alla diocesi di Torino (19).

È così individuata l'area in cui per tutto il Trecento operarono gli inquisitori nei confronti degli eretici. Per chiarezza espositiva è necessario dividere tale territorio in alcune zone geografiche, che, procedendo da meridione verso settentrione, possiamo così designare:

— il Cuneese e le sue valli;
— il Saluzzese;
— il Pinerolese e le sue valli;
— la valle del Sangone;
— la valle di Susa;
— le valli di Lanzo;
— il Chierese, che, pur lievemente spostato rispetto alle zone anzidette, risulta essere un centro di intensa presenza ereticale.

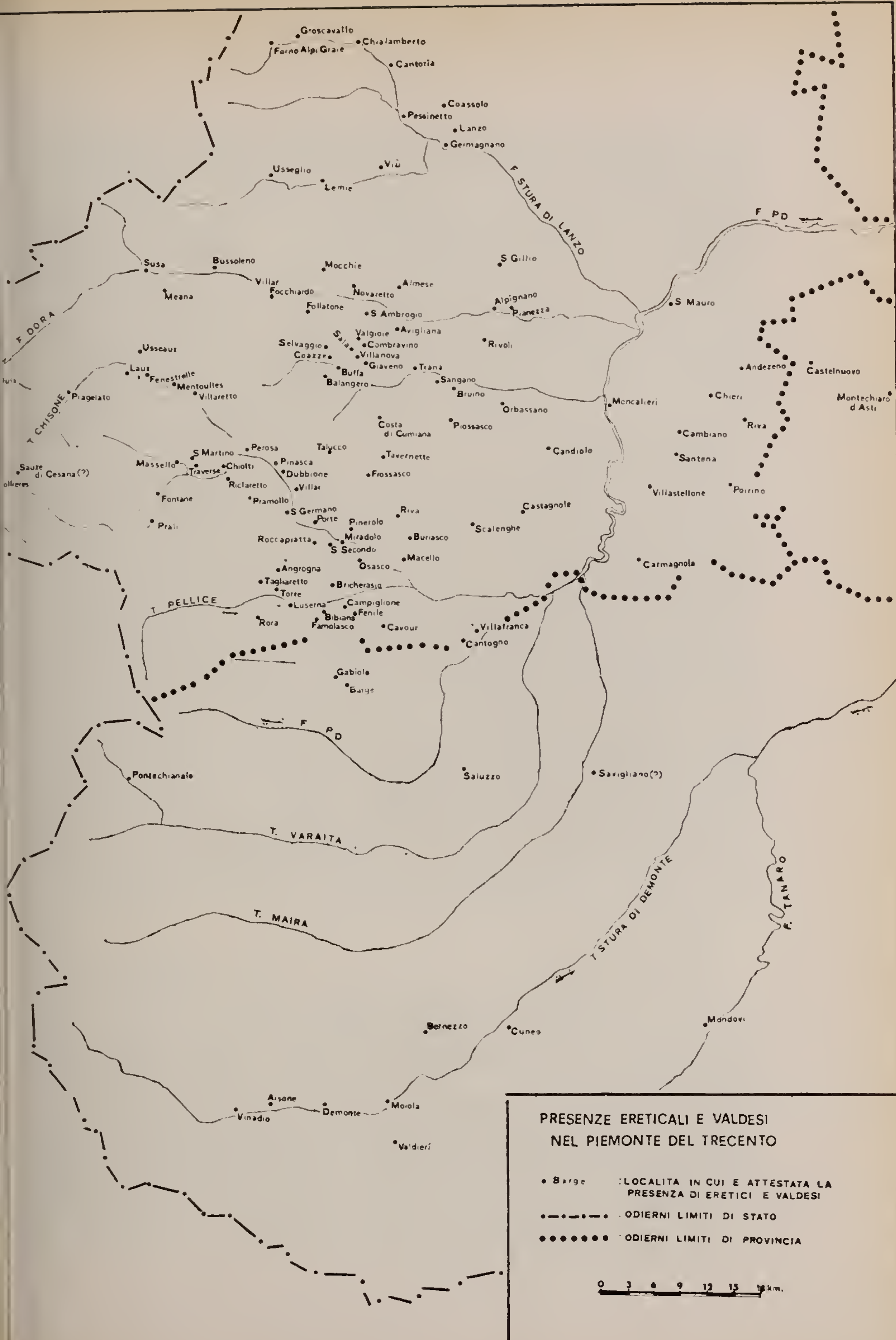
Di eretici in Cuneo si hanno varie notizie già nel secolo XIII (20) ed esse continuano solo per i primi due decenni del Trecento. In tale località tra il 1307 e il 1314 agisce più volte l'inquisitore Francesco

(17) BISCARO, *Inquisitori ed eretici*, p. 545.

(18) Sulle vicende politiche del Piemonte nel Trecento, cfr. F. GABOTTO, *Storia del Piemonte nella prima metà del secolo XIV (1292-1349)*, Torino 1893; ID., *L'età del Conte Verde in Piemonte secondo nuovi documenti (1350-1385)*, Torino 1894; ID., *Gli ultimi principi d'Acaia e la politica subalpina dal 1383 al 1407*, Torino 1898.

(19) Sulla storia della diocesi di Torino e sui suoi limiti territorali bisogna ancora rivolgersi alla vecchia opera di T. CHIUSO, *La Chiesa in Piemonte dal 1797 ai nostri giorni*, I, Torino 1887.

(20) G. BOFFITO, *Gli eretici di Cuneo*, « Bollettino storico-bibliografico subalpino », 1 (1896), p. 328 sgg.: P. CAMILLA, *Cuneo. 1198-1382*, Cuneo 1970, p. 157 sg. È da segnalare anche il capitolo 203 degli Statuti cuneesi del 1380 (*Corpus Statutorum communis Cunei. 1380*, a cura di P. CAMILLA, Cuneo 1970, p. 110), che stabilisce in Cuneo non si possa « diruere » alcuna « domus » o « hedificia » « pretextu alicuius maleficii seu offense, salvis semper constitutionibus editis contra hereticos ». In che cosa consistessero tali « constitutiones » proprio non sappiamo, eccetto che prevedevano la demolizione della casa dell'eretico. Al riguardo si tenga presente quanto dice E. DUPRÉ THESEIDER, *L'eresia a Bologna nei tempi di Dante*, in *Studi storici in onore di Gioacchino Volpe*, I, Firenze 1958, p. 388 sg., n. 3: « nelle città medievali le rovine delle case demolite per qualche motivo divenivano senz'altro latrine pubbliche ».


Groscavallo
Forno Alpi Graie
Chialamberto
Cantoria
Coassolo
Pessinetto
Lanzo
Germagnano
Usseglio
Viù
Lemie
F. STURA DI LANZO
F. PO
Susa
Bussoleno
Mocchie
S. Gillio
Villar
Focchiardo
Meana
Almese
Novaretto
Follatone
Alpignano
Pianezza
S. Mauro
S. Ambrogio
F. DORA
Valgioie
Avigliana
Sala
Usseaux
Selvaggio
Combravino
Rivoli
Coazze
Villanova
Laus
Fenestrelle
Giaveno
Buffa
Trana
Andezeno
Castelnuovo
Mentoulles
Balangero
Sangano
Pragelato
Villaretto
Bruino
Moncalieri
Chieri
Montechiaro d'Asti
T. CHISONE
Orbassano
Costa di Cumiana
Piossasco
Riva
Cambiano
S. Martino
Perosa
Talucco
Candiolo
Massello
Pinasca
Tavernette
Santena
Sauze di Cesana (?)
Traverse
Chiotti
Dubbione
Frossasco
Riclaretto
Villar
Villastellone
Poirino
Fontane
Pramollo
S. Germano
Castagnole
Porte
Pinerolo
Riva
Prali
Scalenghe
Roccapiatta
Miradolo
Buriasco
S. Secondo
Macello
Carmagnola
Angrogna
Osasco
Tagliaretto
Torre
Bricherasio
T. PELLICE
Luserna
Campiglione
Fenile
Bibiana
Rorà
Famolasco
Cavour
Villafranca
Cantogno
Gabiole
Barge
F. PO
Pontechianale
Saluzzo
Savigliano (?)
T. VARAITA
T. MAIRA
T. STURA DI DEMONTE
F. TANARO
Bernezzo
Cuneo
Mondovì
Aisone
Vinadio
Demonte
Moiola
Valdieri
PRESENZE ERETICALI E VALDESI
NEL PIEMONTE DEL TRECENTO
• Barge : LOCALITA IN CUI E ATTESTATA LA PRESENZA DI ERETICI E VALDESI
ODIERNI LIMITI DI STATO
ODIERNI LIMITI DI PROVINCIA
0 3 6 9 12 15 18 km.

di Pocapaglia, condannando sette persone di cui una a morte (21). Viene perseguito inoltre un gruppo ereticale di una certa consistenza a Valdieri nella valle del Gesso (22). Più cospicua la presenza ereticale nella valle Stura di Demonte, dove vengono individuati e condannati eretici a Moiola, Demonte, Aisone — « de homibus de Aisono » l'inquisitore percepisce 100 lire, quasi che tutta la piccola comunità del luogo aderisse all'eresia — e Vinadio, dove dodici persone vengono condannate (23). Singoli eretici sono segnalati e perseguiti uno a Bernezzo nei pressi di Cuneo e uno a Pontechianale nella val Varaita (24). Il Cuneese già nel Duecento aveva offerto rifugio ad alcuni eretici (25) e ancora agli inizi del secolo XIV troviamo ad Aisone un « hereticus de Monte Acuto » della diocesi di Tolosa e a Bernezzo un « fugitivus credens hereticorum et relapsus » originario di Alessandria (26).

Risalendo verso settentrione, incontriamo il Saluzzese. Le notizie di eretici nella zona sono molto scarse. Sappiamo solo che agli inizi del Trecento vi aveva predicato un importante *magister Valdensium*, Martino Pastre, di cui avremo occasione di parlare più volte (27): ma nulla conosciamo circa gli esiti della sua missione. Altra notizia è quella relativa all'ospitalità concessa in Saluzzo nel 1384 da un certo Rosso di Envie ad uno dei responsabili dell'uccisione dell'inquisitore Antonio Pavonio, avvenuta in Bricherasio dieci anni prima (28). Ben maggiori sono le informazioni circa la comunità valdese di Barge, località ormai ai confini col Pinerolese, dove già nel 1313-1314 il frate Francesco di Pocapaglia si era recato presso il marchese di Saluzzo « pro factis Francisci de Soavis credentis hereticorum » (29). Nel 1387 sempre a Barge è attestata la presenza di un gruppo ereticale costituito, oltre che da elementi locali, da alcuni valdesi originari della Vallouise (30). Nello stesso anno è denunciata una donna di Gabiola, un piccolo luogo nei pressi di Barge (31).

Passiamo quindi alle terre sottoposte ai Savoia-Acaia e a forze signorili ad essi subordinate. In particolare nelle valli di Luserna e

(21) Biscaro, *Inquisitori ed eretici*, p. 543 sgg.

(22) *Ibid.*, p. 544.

(23) *Ibid.*, pp. 543-545.

(24) *Ibid.*, p. 544 sg.

(25) Cfr. Boffito. *Gli eretici di Cuneo*, p. 328 sgg.; Camilla. *Cuneo*, p. 157 sg.

(26) Biscaro, *Inquisitori ed eretici*, p. 545 sg.

(27) Cfr. l'epistola di Giovanni XXII del 1332 cit., sopra, n. 10.

(28) Amati, I, p. 31 (legge erroneamente « Rubeo de Henriis » al posto di « de Henviis »); Barbero, I. p. 45. Sull'uccisione del Pavonio cfr. più avanti il testo compreso tra le note 39 e 41.

(29) L'inquisitore si reca successivamente presso il marchese di Saluzzo a Revello per la stessa ragione, cfr. Biscaro, *Inquisitori ed eretici*, p. 548. Francesco di Soave è da ritenere con grande probabilità abitante di Barge, dove già dal secolo XIII si trovano famiglie di tale cognome. Cfr. G. G. Merlo, *Unità fondiarie e forme di coltivazione nella pianura pinerolese agli inizi del secolo XIV*, « Bollettino storico-bibliografico subalpino », 72 (1974). p. 116, n. 29.

(30) Amati, I. pp. 33, 35. 37-40; Döllinger, *Beiträge*, II. p. 252 sg.; Barbero. I, pp. 52, 62 sg., 78-81, 84-90.

(31) Amati, I, p. 37; Barbero, I, p. 79.

di Perosa, oggi val Pellice e bassa val Chisone, secondo un'epistola di Giovanni XXII del 1332, « ita creverunt et multiplicati sunt heretici, precipue de secta Valdensium, quod frequentes congregationes per modum capituli facere inibi presumpserunt, in quibus aliquando quingenti Valdenses fuerunt insimul congregati » (32). Le valli del Pinerolese per tutto il Trecento sono pertanto un costante obiettivo degli inquisitori.

Della val Pellice è quel Martino Pastre, « principalis » nelle « congregationes » e « fugitivus omnium inquisitorum qui fuerunt in Pedemonte a viginti annis citra » — sono parole della già citata lettera di Giovanni XII —, che nel 1335 troviamo ancora attivo, seppur « antiquus », a predicare nottetempo nella valle del Sangone (33). L'eresia agli inizi del secolo XIV appare ormai sufficientemente radicata nella valle, se nel 1332 i valdesi di Angrogna « manu insurrexerunt armata » contro l'inquisitore Alberto de Castellario, costringendolo alla fuga dopo aver ucciso il prete del luogo (34). Nel 1354 è il principe Giacomo d'Acaia su pressione dell'inquisitore Ruffino dei Gentili a sollecitare con insistenza presso i signori di Luserna l'arresto di una decina di eretici della valle (35). Ulteriori attestazioni di valdesi, che sembrano sempre avere un ruolo di rilievo nel movimento ereticale, come rivela la qualifica (« doctores », « magistri », « principales ») che accompagna i loro nomi, si riscontrano negli anni 1333, 1338, 1387 (36). I luoghi di residenza sono alcuni fra i principali centri della valle, Luserna, Rorà, Torre Pellice, Tagliaretto, Angrogna (37).

La presenza di valdesi è documentata anche in varie località poste all'imbocco della val Pellice e nel tratto di pianura immediatamente antistante. Di Bibiana vengono ricordati solo due eretici nel 1388, ma sappiamo che vi si tenevano assemblee di culto (38). Originari di Famolasco, oggi frazione di Bibiana, sono altri due valdesi residenti rispettivamente a Fenile e a Campiglione, dove vi è pure un sospetto di eresia (39). In quest'ultima località aveva operato nel

---

(32) Cfr. sopra, n. 10.

(33) A.G.O.D., a. 1335, ff. 15v, 16r, 23v, 27v, passim.

(34) Cfr. lettera di Giovanni XXII del 1332 cit. sopra, n. 10. Cfr. anche GABOTTO, *Roghi e vendette*, p. 15; COMBA, *Histoire des Vaudois*, I, p. 141 sg.

(35) F. SAVIO, *Indice del Moriondo (Monumenta Aquensia)*, Alessandria 1900, p. 241 sg.; L. C. BOLLEA, *Alcuni documenti di storia valdese (1354-1573)*, « Bull. de la Soc. d'hist. vaudoise », 44 (1922), pp. 74-80.

(36) GABOTTO, *Roghi e vendette*, p. 17; ID., *Valdesi, catari e streghe*, p. 7; AMATI, I, pp. 24, 33, 44; BARBERO, I, pp. sg., 51 sg., 114.

(37) Mancano indicazioni su eretici dell'alta val Pellice; ma è probabile che anche qui fossero presenti. Giovanni Gauterio, originario della val Chisone e trasferitosi nella val Sangone, riferisce all'inquisitore Alberto de Castellario nel 1335 di aver incontrato due anni prima a Bobbio Pellice (« in Monte Bobio ») Martino Pastre (A.G.O.D., a. 1335, f. 15v).

(38) AMATI, I, p. 25, e II, p. 44; BARBERO, I, pp. 22, 276.

(39) AMATI, I, pp. 25, 46, e II, p. 45; BARBERO, I, pp. 29, 127, 278.

1374 l'inquisitore Antonio Pavonio (40) poco prima di venir ucciso sulla piazza di Bricherasio da alcuni eretici, i quali pare riuscissero a sfuggire alla cattura (41). Di uno di essi si conosce la sorte: secondo la testimonianza della moglie egli sarebbe morto nel 1386 in Avigliana ed ivi sepolto nella chiesa di S. Maria del Borgo Vecchio (42). Nonostante un fatto così grave come l'eliminazione di un inquisitore, la presenza ereticale in Bricherasio non venne meno, a quanto risulta dagli atti delle *inquisitiones* del frate Antonio di Settimo del 1387 (43). Da quest'ultima fonte si apprende ancora di una *congregatio* in Cavour di circa otto persone (44).

Parallela alla val Pellice è la val Chisone, nella quale il radicamento del valdismo, denunciato dall'epistola di Giovanni XXII del 1332 già ricordata, datava almeno da alcuni decenni, così che nel 1313-1314 il frate Francesco di Pocapaglia si era recato « ad valles Clusionis et Perusie » per procedere « contra Valdenses et hereticales qui multa mala fecerunt in partibus illis » (45). La valle nel Trecento era divisa politicamente in due castellanie. Il territorio della castellania di Perosa, detto val di Perosa, comprendeva la parte inferiore della valle e dipendeva dai Savoia-Acaia, mentre media ed alta valle, chiamata val Chisone, erano comprese nel territorio della castellania di val Chisone e sottoposte al Delfino di Vienne (46). In tutta la valle l'eresia risulta molto diffusa e notizie di valdesi si ritrovano non solo nei documenti inquisitoriali, ma anche nei conti delle rispettive castellanie. I rendiconti della castellania di Perosa registrano condanne « de Valdesia » negli anni 1316-1317, 1318-1319, 1333-1334, 1345-1346, 1346-1347, 1355-1356 (47). Dei conti della castellania di val Chisone rimane un prezioso frammento del 1345 (48)

La presenza dei valdesi è ragguardevole in tutte le principali località della valle: Porte, S. Germano, Pramollo, Villar Perosa, Pinasca, Dubbione, Perosa (49), Mentoulles, Villaretto, Fenestrelle, Us-

---

(40) Amati, I, p. 23 (dice erroneamente « millesimo CCCLXXXIIII »); Barbero, I, p. 26.

(41) Cfr. Gabotto, *Roghi e vendette*, p. 23 sg.; Comba, *Histoire des Vaudois*, I, p. 361; L. C. Bollea, *Cartario di Bricherasio (1159-1859)*, Pinerolo 1928 (Biblioteca della Società storica subalpina, 99), pp. 88-90, docc. 114-117.

(42) Amati, I, p. 30; Barbero, I, p. 42.

(43) Amati, I, p. 30; Barbero, I, p. 43. Da notare che l'Amati al posto del corretto « Bricaraxium » legge sempre « Bricasaxium ».

(44) Amati, I, p. 30; Barbero, I, p. 277.

(45) Biscaro, *Inquisitori ed eretici*, p. 545.

(46) L'occupazione della media e alta val Chisone da parte del delfino di Vienna risaliva all'inizio del secolo XII: uguale sorte era toccata alla valle della Dora Riparia a monte di Susa. Cfr. T. Rossi, F. Gabotto, *Storia di Torino*, I, Torino 1914 (Biblioteca della Società storica subalpina, 82), p. 119 sgg.

(47) Gabotto, *Valdesi, catari e streghe*, pp. 5-9.

(48) Gabotto, *Roghi e vendette*, pp. 53-56, doc. 2.

(49) Sulla presenza valdese nella bassa val Chisone, oltre ai conti della castellania di Perosa (citati sopra, n. 47), cfr. Amati, I, pp. 32-34, 46, e II, p. 44; Barbero, I, pp. 48 sg., 54-59, 127, 276 sg.; A.G.O.D., a 1335, ff. 6r, 6v, 8r.

seaux, Laux, Pragelato (50). Alla presenza numericamente rilevante (51) si unisce una decisa volontà missionaria, confermata dalle espressioni di una lettera dell'inquisitore Antonio di Settimo del dicembre 1387, nella quale il frate lamenta che « non solum homines illius burgi et vallis [di Perosa] sed eciam aliorum locorum et vallium circumstancium cuntaminati sunt plurimumque et infecti » (52). Non diversa sembra essere la situazione della media e alta valle. Dagli atti dell'inquisitore Alberto de Castellario a Giaveno nel 1335 risulta che i piccoli gruppi ereticali della val Sangone erano visitati costantemente e ripetutamente da predicatori itineranti provenienti da Usseaux, dal Laux e da Pragelato (53). E valdesi della val Chisone si sparsero un po' dovunque nel Piemonte occidentale sotto l'incalzare degli inquisitori (54).

L'eresia, secondo il frate Antonio di Settimo, aveva dunque 'infettato' anche le « valles circumstantes ». Una di queste è senza dubbio la val Germanasca, che, profondamente incavata tra le montagne, si sviluppa verso occidente della val Chisone all'altezza di Perosa. Le prime notizie di eretici in val Germanasca si ricavano dall'inquisizione del più volte menzionato frate Antonio di Settimo (55). I valdesi sono presenti in buon numero. Alcuni vengono indicati semplicemente « de valle Sancti Martini » — val S. Martino era la denominazione medievale che viene ancor oggi usata dagli abitanti del luogo (56) —, mentre per altri si precisa la località di residenza:

(50) Sui valdesi della media e alta val Chisone, oltre al doc. cit. sopra, n. 48, cfr. A.G.O.D., a. 1335, ff. 6v, 11v, 15v, 16r, 16v, 18v, 23v, 44v, 50r, 88r; Amati, I, pp. 20 sg., 32, 45, 49 sg.; Barbero, I, pp. 18 sg., 47, 123 sg., 142, 144, 149.

(51) Secondo la testimonianza del monaco pinerolese Filippino del 1387 in Pramollo sarebbero « omnes » valdesi (Amati, I, p. 33; Barbero, I, p. 54). Certo Martino Carbonario attesta lo stesso anno di aver visto « modicum supra Peruxiam unam congregacionem Valdensium numero circa XL » (Barbero, I, p. 56. L'Amati, I, p. 34, legge invece « unam congregationem valdensium numero CCXI ». Il riscontro da me fatto su fotocopia del ms. 3217 (D.III.18) della Casanatense, f. 16v, conferma la lettura del Barbero). Nel 1345 il castellano della val Chisone registra le somme pagate dagli uomini di quel territorio accusati « de heretica pravitate »: i termini usati (« ab universitate sive parochia Mentollarum », « a nonnullis hominibus parochie Fenestrellarum ». « ab hominibus parochie » di Usseaux e di Pragelato) lasciano pensare ad una larga adesione al valdismo, tale da coinvolgere la quasi totalità delle comunità locali (cfr. doc. cit. sopra, n. 48).

(52) Barbero, I, p. 155.

(53) A.G.O.D., a. 1335, passim.

(54) Cfr. più avanti il testo compreso tra le note 136 e 142.

(55) Uno spoglio da me compiuto dei conti della castellania di val S. Martino (Archivio di Stato di Torino, Sezioni riunite, art. 78, mazzi 1-3) degli anni 1297-1354 ha dato pochi frutti. Ho rintracciato solo notizie relative ad alcune persone colpite da banno o per aver insultato un sacerdote (*ibid.*, mazzo 1, rotolo 3, aa. 1317-1318: « quia dixit verba iniuriossa sacerdoti »), o per l'interruzione di una messa (*ibid.*, mazzo 1, rot. 6, aa. 1321-1326: « quia impedivit capellanum Sancti Martini dum celebrabat missam »), o per una rissa con un frate (*ibid.*, mazzo 3, rot. 19, aa. 1343-1344: « pro rissa habita cum fratre Raymundo de Podio »). Sono certo attestazioni insufficienti per supporre una presenza valdese in val Germanasca nella prima metà del sec. XIV.

(56) Cfr. T.G. Pons, *Dizionario del dialetto valdese della val Germanasca (Torino)*, Torre Pellice 1973, p. XIII sgg.

Chiotti, Riclaretto, Traverse, S. Martino, Massello, Fontane, Prali (57).

Dopo aver trattato delle valli, ci tocca ora prendere in considerazione la località di Pinerolo, che costituisce il loro naturale punto di sbocco verso la pianura. Notizie di valdesi ivi residenti compaiono già negli anni 1312-1313, 1333-1334, 1338 (58). Dai *processus* del frate Antonio di Settimo la comunità ereticale risulta composta da una quindicina di individui, di cui alcuni provenienti da altri luoghi e ivi trasferitisi (59). Abbastanza diffusa è la dissidenza religiosa anche nel circondario di Pinerolo. Osasco è ricettacolo di valdesi fuggitivi dalle valli del Pellice e del Chisone (60), mentre a Buriasco (61) e a Macello (62) risultano pochi aderenti all'eresia. Più consistente è il gruppo di Frossasco, che raccoglie una ventina di persone (63). Nella vicina piccola frazione di Tavernette è menzionata una sola sospetta (64).

Nel territorio della castellania di Miradolo, a sud-ovest di Pinerolo, la situazione attestata negli anni 1387-1388 è diversa secondo le località: un solo sospetto a Miradolo (65), due eretici a S. Secondo, provenienti uno dalla val Germanasca e uno a Pragelato (66). Più significativa è la presenza ereticale nella terza parrocchia della castellania: a Roccapiatta infatti, luogo compreso nella parrocchia di Prarostino, « sunt omnes Valdenses et specialiter domus de Gaudinis », secondo la denuncia del monaco pinerolese Filippino (67). Della piccola valle del Lemina, a nord di Pinerolo, sono tre eretici, di cui due del Talucco (68). Rimangono da considerare ancora alcuni paesi della pianura pinerolese: comunità di una certa consistenza sono a Ca-

---

(57) AMATI, I, pp. 22, 31-34, 36 sg., 44: BARBERO, I, pp. 21, 23, 46, 48, 54 sg. 66, 76, sg. 113 sg.

(58) GABOTTO, *Roghi e vendette*, p. 14, 16.

(59) AMATI, II, p. 30 sg.; BARBERO, I, pp. 237-241, 367-369.

(60) AMATI, I, pp. 23, 25, 33 sg. 44-46.; BARBERO, I, pp. 25, 29, 50 sg., 58 sg., 115, 123 sg. Cfr. anche G. DE MARCHI, *Cenni storici su Osasco*. Pinerolo 1939, p. 14 sg.

(61) AMATI, I, pp. 38 (la lettura « de Bruinascho » va corretta « de Buriascho »), 41, 43, 45 sg.; BARBERO, I, pp. 81, 91, 107, 119, 121, 123, 127.

(62) AMATI, I p. 37; BARBERO, I, p. 76.

(63) AMATI, II, p. 36; BARBERO, I, pp. 251-253. In DÖLLINGER, *Beiträge*, II, p. 264, « Faruzaschum » è diventato « Fruguschum ».

(64) BARBERO, I, p. 336: « Zamba de Tabernetis Pynarolii ».

(65) AMATI, I, p. 33; BARBERO, I, p. 53.

(66) AMATI, I, pp. 22, 27; BARBERO, I, pp. 21, 34.

(67) BARBERO, I, p. 54. L'AMATI, I, p. 33, legge erroneamente « in Rocha Pyaca... domus de Galdinis ». È forse opportuno riportare un brano dell'inchiesta promossa nel 1382 dal vescovo di Torino Giovanni di Rivalta a carico del prete Ludovico, rettore della chiesa di S. Bartolomeo di Prarostino, il quale viene accusato tra l'altro di dire « palam et publice quod omnes homines de parrochia ecclesie predicte Sancti Bartolomei erant heretici et Valdenses, hoc asserens in ipsorum iniuriam et diffamacionem » (ARCHIVIO ARCIVESCOVILE DI TORINO, *Protocollo n. 13*, f. 70v). Cfr. anche G. DE MARCHI, *Notizie sulla vita ecclesiastica nel vescovato di Torino alla fine del Trecento*, « Boll. stor.-bibl. subalpino », 42 (1940), p. 235.

(68) AMATI, I, pp. 33 (« in Celucho » è da correggere « in Telucho »), 46; BARBERO, I, pp. 50, 127, 368.

stagnole, una ventina di persone (69), e a Scalenghe dove si riuniscono in assemblea di culto una quindicina di individui (70). A Villafranca Piemonte (71), a Cantogno (72) e a Candiolo (73) si tratta di singole adesioni.

Nel territorio compreso tra il Pinerolese e la val Sangone, in località Costa di Cumiana, nel 1335 viene menzionato un eretico, originario della val Chisone (74). Dalle testimonianze raccolte dall'inquisitore Antonio di Settimo cinquant'anni dopo sappiamo di tre eretici in Orbassano (75) e di una cospicua comunità di circa quaranta persone a Piossasco (76). In Bruino dimora un « heremita », originario di Pavia (77), che partecipa alle riunioni di culto del gruppo di Sangano, formato da una ventina di individui (78). A Trana sono circa una trentina gli aderenti alla dissidenza religiosa (79).

Siamo così giunti alle soglie della val Sangone, dove nel 1335 l'inquisitore Alberto de Castellario all'inizio della sua missione lamenta che vi siano « multi heretici de secta Valdensium » (80). Difatti l'eresia risulta abbastanza diffusa in Giaveno, Coazze, Valgioie e nelle piccole località montane dei dintorni, quali Villanova. Buffa, Paschero, Sala, Selvaggio, Molar, Combravino, Forno (81). Nonostante l'azione dell'inquisitore, la dissidenza religiosa non viene meno: nel 1387 Antonio di Settimo si allontana da Avigliana « male edificatus », poiché, pur dopo i suoi appelli, « nullus fecit... aliquam accusationem super facto heresie », mentre è noto « ad oppositum » che « in Chovaciis et valle Iudee in speciali sunt multi heretici » (82). La convinzione dell'inquisitore viene ulteriormente rafforzata da una successiva deposizione, nella quale, oltre a ribadire l'esistenza di comunità ereticali di un certo rilievo a Giaveno e Coazze, si dà notizia di un particolare radicamento della *Valdensia* nella località di Balangero, « qui distat a Iavenno per unum miliare », in cui « omnes

---

(69) AMATI, II, p. 36 sg. (« in Castagnolio » è da correggere « in Castagnoli »); BARBERO, I, pp. 254-256.

(70) AMATI, II, p. 37 sg.; BARBERO, I, pp. 257-259. In DÖLLINGER, *Beiträge*, II, p. 264, le due località di Castagnole e Scalenghe si sono "fuse" in una fantomatica « Castagnol Scalengiarum ».

(71) AMATI, I, p. 35; BARBERO, I p. 60.

(72) AMATI I, p. 35; BARBERO, I, p. 35.

(73) AMATI, II, p. 20; BARBERO, I, p. 212.

(74) A.G.O.D., a. 1335, f. 88r.

(75) BARBERO, I, pp. 347 sg., 359.

(76) AMATI, II, p. 28 sg. (« Plonascha » è da correggere « Plozaschum »); BARBERO, I, pp. 232-236. In DÖLLINGER, *Beiträge*, II, p. 263, « Plozaschum » è diventato, chissà come, « Florentia » (!).

(77) BARBERO, I, pp. 359, 367.

(78) AMATI, II, p. 21 sg.; BARBERO, I, pp. 213-215, 292, 294, 324.

(79) AMATI, II, pp. 22-24; BARBERO, I, pp. 216-222.

(80) A.G.O.D., a. 1335, f. 9r.

(81) *Ibid.*, passim. Cfr. anche KAEPPELI, *Un processo contro i valdesi*, p. 285 sgg.

(82) AMATI, I, p. 47; BARBERO, I, p. 132.

tam mares quam mulieres... sunt Valdenses... et conveniunt in dicto loco quasi omni die dominico » (83).

I valdesi della val Sangone risultano in contatto, oltre che con i dissidenti religiosi della Val Chisone come già abbiamo visto (84). anche con gli eretici della vicina valle di Susa. Dalla più volte ricordata inquisizione del 1335 si viene a sapere che a Follatone, località sita nell'odierno territorio comunale di Vaie ai piedi dell'abbazia di S. Michele della Chiusa, le riunioni di culto avvenivano con la partecipazione di eretici provenienti dalla val Sangone (85). Inoltre vediamo adire ad assemblee cultuali in Valgioie alcuni « homines et mulieres » di Mocchie (86) e in altra occasione giungere nella conca del Sangone due uomini di S. Giorio per colloquiare con uno dei vari predicatori itineranti che percorrevano quei luoghi (87).

Successivamente varie sono le attestazioni di eretici nella bassa val di Susa. Nel 1373 viene accusato un uomo di Avigliana messosi in contatto con gli eretici della valle di Lanzo (88). Ed Avigliana. secondo le deposizioni contenute nei *processus* del frate Antonio di Settimo, ha una numerosa comunità composta di una cinquantina di individui (89). Superiori alle venti unità sono i gruppi di Almese (90). Villarfocchiardo (91) e Susa (92). In quest'ultimo luogo era stato ucciso nel 1365 in circostanze non chiare l'inquisitore Pietro di Ruffia (93). Presenze ereticali sono attestate pure a Mocchie. Bussoleno. S. Ambrogio. Novaretto presso Caprie, Meana (94).

Per quanto riguarda l'alta valle di Susa, dipendente anch'essa come la val Chisone dal Delfino di Vienne, sappiamo che nel 1384 l'inquisitore Francesco Borrelli aveva posto il tribunale presso Oulx. procedendo contro i valdesi del « mandamentum Ulcii », oltre che contro « illos de valle Clussonis », e punendone una « magna multitudo » (95). Nel 1387 viene attestata l'ampia adesione all'eresia degli abitanti di Rollières, presso Bousson (96). mentre incerta è la posizione della popolazione di Sauze di Cesana, che secondo un eretico

---

(83) Amati, I, p. 26; Barbero, I, p. 227. Per ulteriori notizie sulle comunità di Giaveno e di Coazze. cfr. Amati, II. pp. 24-28; Barbero, I, pp. 222-232 (« Iavenum » in Döllinger, *Beiträge*, II, p. 262, è diventato « Janenia »). Cfr. anche G. Claretta. *Cronistoria del municipio di Giaveno*, Torino 1970 (rist. anastatica dell'ed. di Torino 1875), pp. 58-62.

(84) Cfr. sopra il testo corrispondente alla nota 53.

(85) A.G.O.D., a. 1335, ff. 3v, 4r, 4v, 23r.

(86) *Ibid.*, ff. 84v, 85r.

(87) *Ibid.*, f. 86r.

(88) Barbero, I, p. 450.

(89) Amati, II, pp. 7 sg., 41 sg.; Barbero, I, pp. 177 sg., 267-272.

(90) Amati, II, p. 43; Barbero, I, pp. 273-175.

(91) Amati, II, pp. 8-10; Barbero, I, pp. 179-184.

(92) Amati, II, pp. 10-12; Barbero, I, pp. 184-187.

(93) Cfr. C. Turletti, *Storia di Savigliano corredata da documenti*, IV, Savigliano 1879, p. 355 sg.; Gabotto, *Roghi e vendette*, p. 20.

(94) Amati. II, p. 6 sg.; Barbero, I, pp. 174-176, 346.

(95) Marx *L'inquisition en Dauphiné*, p. 212, doc. 6.

(96) Amati, I, p. 19 sg.; Barbero, I, p. 10-12.

sarebbe nella sua totalità aderente al valdismo, quando invece il frate Antonio di Settimo la ritiene profondamente cattolica e collaboratrice dell'inquisitore Borrelli nell'opera di repressione nei confronti dei valdesi di Pragelato (97).

Ritornando ora verso le località della pianura percorsa dalla Dora Riparia, dopo la metà del Trecento, troviamo una comunità ereticale di quindici persone a Pianezza (98) e un'altra quindicina di aderenti alla « Valdesia » ad Alpignano (99), mentre nell'importante luogo di Rivoli è sospettata una sola donna (100).

Risalendo verso la Stura di Lanzo, a S. Gillio Torinese si trova negli anni trenta del secolo XIV un emigrato di Fenestrelle in contatto con gli eretici della val Sangone (101). Giungiamo così alle valli di Lanzo, che rappresentano un'area in cui l'eresia si sviluppa con una certa ampiezza e con tratti propri specialmente attorno ad alcuni *magistri* particolarmente venerati. Contro la dissidenza religiosa qui diffusasi opera dapprima l'inquisitore Tommaso di Casasco, il quale nel 1373 procede nei confronti di alcuni eretici di Lanzo,

---

(97) Amati, I, p. 18: « omnes de dicto loco [Sauze di Cesana] fere sunt optimi catholici et magni persecutores valdensium, ut patuit quando frater Franciscus de Rapico ordinis minorum venerabilis inquisitor hereticorum fecit officium et *examinavit* illos de peccato zelato »; Döllinger, *Beiträge*, II, p. 252: « omnes de dicto loco sint optimi catholici et magni persecutores Valdensium, ut patuit, quando fr. Franciscus de Vapinco ordinis Minorum venerabilis Inquisitor haereticae pravitatis fecit officium et *exterminavit* illos de Prato gelato »; Barbero, I, p. 14: « omnes de dicto loco fere sunt optimi catholici et magni persecutores Valdensium ut patuit quando frater Franciscus de Vapinco, ordinis Minorum, venerabilis inquisitor hereticorum, fecit officium et *excruciavit* illos de Prato Zelato ». Il corsivo delle tre trascrizioni mette in luce le varietà nella lettura del verbo finale del brano. L'esatta interpretazione di tale verbo non è indifferente, perché può aiutare a chiarire l'origine storica del racconto sulla "strage di Pragelato" contenuto nella *Historia breve e vera de gl'affari de i Valdesi delle Valli* di G. Miolo (ed. a cura di E. Balmas, Torino 1971, p. 85). E. Tron, *La strage di Pragelato*, « Bull. de la Soc. d'hist. vaudoise », 20 (1903), p. 90 sg., sostiene, come il Döllinger, la lettura *exterminavit* e quindi l'autenticità del racconto del Miolo. Il riscontro da me effettuato su fotocopia del ms. originale della Casanatense mi porta a condividere la lettura del Döllinger e del Tron. Questo non significa ancora che sia vero il racconto del Miolo, là dove parla di « piccoli figliuolini » morti nell'attraversamento del monte Albergian per sfuggire all'inquisitore. È da pensare invece che il Borrelli, invitato dal preposito d'Oulx e dal giudice di Briançon « contra illos de valle Clusionis », nel 1384 con l'appoggio militare dei « clientes » della castellania del Queyras non agisse con quella « misericordia » che gli era stata richiesta (Marx, *L'inquisition en Dauphiné*, p. 203, doc. 3; p. 209, doc. 6). *L'exterminavit* dell'inquisitore Antonio di Settimo può voler indicare una violenta repressione di massa e al tempo stesso sottolineare il compiacimento del frate piemontese per l'efficace azione del collega transalpino, i cui metodi erano già stati oggetto di inchiesta nel 1376 (*ibid.*, p. 202, doc. 2: « in eius officio quamplures indebitas exactiones extorsit ac excessus commisit in detrimentum fidei catholice ac scandalum plurimorum »). Si può forse concludere pensando che la violenta repressione del Borrelli rimase a lungo nella memoria delle comunità valdesi e col tempo essa venisse integrata di particolari leggendari.

(98) Amati, II, p. 38 sg.; Barbero, I, pp. 260-272. Cfr. anche più avanti il testo corrispondente alla nota 191.

(99) Amati, II, p. 39 sg.; Barbero, I, p. 263 sg.

(100) Barbero, I, p. 359.

(101) A.G.O.D., a. 1335, f. 88r.

Coassolo Torinese, Viù, Pessinetto e Usseglio (102). Ne continua l'attività il frate Antonio di Settimo, dalle cui *inquisitiones* si hanno ulteriori notizie di eretici della val Grande nelle località di Cantoria, Chialamberto, Groscavallo, Forno Alpi Graie e Lemie (103), oltre che nei luoghi prima menzionati. La setta, che faceva capo a Martino de Presbitero, pare avesse una notevole diffusione almeno secondo un testimone, il quale afferma che a Viù « omnes vel pro maiori parte » sarebbero « de secta et credulitate Martini de Presbitero et eius doctrina » (104).

Esaurita la trattazione delle presenze ereticali nelle valli alpine, dobbiamo considerare infine l'area del Chierese, in cui prevalgono comunità dalle credenze catare (105). A Chieri tra gli anni 1307 e 1312 l'inquisitore Francesco di Pocapaglia condanna vari eretici; ma trova un ambiente ostile, tanto da dover ricorrere nel 1309 all'inquisitore di Cremona per punire « illum qui manus violentas iniecerat » contro di lui (106). Le notizie più interessanti e importanti sono raccolte dall'inquisitore Antonio di Settimo nel 1387-1388. Il centro della comunità è Chieri, ma le riunioni si tengono anche in varie località dei suoi « fines », quali Ponticelli, Fontanetto, S. Salvario e S. Felice. Si trattava di un gruppo forte e vivace in grado di riunirsi addirittura nella « domus » del priorato di S. Giacomo di Chieri e di mantenere continui rapporti con gli eretici della Serbia, da cui proveniva pure il « maior » della comunità stessa. Alle riunioni di culto in Chieri partecipavano eretici originari o residenti in altri luoghi della collina torinese, quali Castagneto, Vergnano, S. Mauro, Castelnuovo, Riva presso Chieri, Poirino, Cambiano e Santena (107). In stretto contatto con il gruppo chierese è quello di Andezeno, che raccoglieva una cinquantina di persone (108). Ugualmente cospicua è l'adesione all'eresia in Moncalieri, la cui comunità è collegata con quella di Andezeno, come attesta la presenza dello stesso « magister » a capo delle assemblee di culto in entrambi i luoghi (109). Nel territorio di Chieri non è infine da dimenticare Villastellone, dove, come vedremo, trovarono rifugio vari valdesi provenienti dalla val Chisone (110)

---

(102) Barbero, I, pp. 371-450.

(103) Amati, II, pp. 6, 40 sg.; Barbero, I, pp. 174, 264-267, 284, 286 sg., 289, 347.

(104) Amati, II, p. 41; Barbero, I, p. 267.

(105) Cfr. A. Barbero, *I catari di Chieri*, in *Testi e problemi di storia del cristianesimo.* Esercitazioni del seminario di storia del cristianesimo diretto da F. Bolgiani, raccolte a cura di D. Devoti, Torino 1967 (ed. litografata), pp. 94-111.

(106) Biscaro, *Inquisitori ed eretici*, pp. 544-547.

(107) Amati, II, pp. 18-28, 45-61; Döllinger, *Beiträge*, II, pp. 257-260; Barbe-94, I, pp. 187-200, 321, 345, 350-358.

(108), Amati, II, pp. 12-16; Döllinger, *Beiträge*, II, pp. 257-260; Barbero, I, pp. 187-200, 321, 345, 350-358.

(109) Amati, II, pp. 18-20; Barbero, I, pp. 205-211. Moncalieri in Döllinger, *Beiträge*, II, p. 261, è diventato « Montecanale ».

(110) Cfr. più avanti il testo compreso tra le note 140 e 142.

e dove fu catturato Giacomo Ristolassio, originario di Carmagnola, finito nel 1395 sul rogo a Chieri (111).

Di Carmagnola è pure uno dei principali discepoli di Martino de Presbitero (112). Gli atti del processo al Ristolassio forniscono notizia di altri due eretici di Carmagnola, « crucesignati » a Savigliano, e di alcune donne della stessa località aderenti all'eresia (113). In Carmagnola avevano inoltre predicato alcuni personaggi di primo piano della dissidenza religiosa subalpina e avevano agito gli inquisitori Tommaso di Casasco e Ughetto Bergognino (114).

È possibile ancora un accenno alla presenza ereticale nella diodesi di Asti. L'11 ottobre 1387 l'inquisitore Antonio di Settimo si trova nel convento dei domenicani di Asti e interroga un abitante di Montechiaro d'Asti. Ma pur non essendo « contentus » delle risposte dategli, l'inquisitore rilascia il sospetto e abbandona quelle terre (115). A Mondovì è attestata la presenza di due eretici: uno punito dal frate Francesco di Pocapaglia nel 1309 (116), l'altro è quell'« heremita », già trovato a Bruino, trasferitosi in seguito colà (117).

3. Le zone dunque, dove si trovavano « heretici et Valdenses », erano agli occhi dell'inquisitore Francesco di Pocapaglia « loca multum distancia et periculosa » (118). Si trattava invero, ad eccezione del Chierese, di località marginali, difficili da raggiungere (*distancia*) come infide da praticare (*periculosa*) — e molti inquisitori ne avevano sperimentato di persona la pericolosità (119) —, tali da garantire relativi margini di sicurezza e di protezione agli eretici. Ma al tempo stesso tale zona alpina e subalpina, percorsa dalle vie che univano l'Italia alla Francia (120), costituiva la linea di contatto tra il mondo transalpino e quello padano. Furono così possibili due fenomeni diversi e convergenti: da un lato l'immigrazione e il transito di eretici, d'altro lato l'emergere e il potenziarsi a livello locale di nuclei ereticali in continuo contatto con i centri in cui più vivace si manteneva la dissidenza religiosa.

---

(111) Boffito, *Eretici in Piemonte*, p. 397.

(112) Amati, II, p. 10; Döllinger, *Beiträge*, II, p. 257; Barbero, I, p. 183.

(113) Boffito, *Eretici in Piemonte*, p. 397.

(114) *Ibid.*, p. 393.

(115) Amati, I, p. 47 sg.; Barbero, I, pp. 133-140.

(116) Biscaro, *Inquisitori ed eretici*, p. 544.

(117) Amati, II, p. 21 (« in Montenico » è da correggere « in Monte Vico »); Barbero, I, p. 214.

(118) Cfr. sopra, il testo corrispondente alla nota 17.

(119) Cfr. sopra, il testo corrispondente alla nota 34, 41, 93, 106. Il conto della castellania di Perosa del 1333-1334 registra ancora un « tractatum Valdensium » contro l'inquisitore Alberto de Castellario, per cui due eretici vengono messi a morte. Cfr. Gabotto, *Valdesi, catari e streghe*, p. 7.

(120) Sulle strade che univano l'Italia alla Francia nel medioevo, cfr. Y. Renouard, *Les voies de comunication entre la France et le Piémont au moyen âge*, « Boll. stor.-bibl. subalpino », 61 (1963); M. C. Daviso di Charvensod, *Il pedaggi delle Alpi occidentali nel medio evo*, Torino 1961 (Miscellanea di storia italiana. 4ª serie, 5).

Quando parlo di transito e immigrazione di eretici, non intendo certo ridar fiato alla vecchia tesi di un massiccio afflusso di popolazione transalpina nelle valli del versante italiano e in particolare in quelle che verranno poi dette Valli Valdesi (121). Era una tesi suggestiva che cercava in qualche modo di dare una spiegazione all'insediamento e al radicamento del valdismo nelle Alpi occidentali, ma che non aveva alcuna base documentaria (122).

Se invero non si può parlare di immigrazione massiva di eretici, ciò non significa che le valli alpine non fossero percorse da predicatori itineranti o diventassero luogo di residenza di eretici provenienti da varie regioni, anche molto lontane. Nel 1307 ad Aisone nella valle Stura di Demonte viene catturato un « hereticus de Monte Acuto, diocesis Tholosane » (123). Nei processi di Giaveno del 1335 più volte è ricordata la presenza in val Sangone di un predicatore « Valdensis ultramontanus » proveniente da Gap (124). Nel 1373 a Lanzo si menziona la missione di « duo fratres de Briançono » nelle omonime valli (125). Vari eretici provenienti dalle terre d'oltremonti ricorrono nei *processus* del frate Antonio di Settimo. Ad Avigliana una riunione di culto è presieduta da un « presbiter... qui est de partibus ultramontanis, de Delphinatu vel Provincia », che dimorava nella località della val Susa (126). Vari valdesi, originari della Vallouise, per sfuggire alle persecuzioni si erano rifugiati a Barge (127). Altri oltramontani risiedevano a Germagnano, Giaveno, Almese, Pinerolo e Luserna (128).

Gli eretici, che giungevano nel Piemonte occidentale, non provenivano solo d'oltralpe. A Bernezzo presso Cuneo è catturato nel 1309 un « relapsus », originario di Alessandria, là fuggito (129). A Bruino viveva un eremita, « origine de Papia », trasferitosi poi a Mondovì (130). A Chialamberto è sospettata una donna « antiqua valde » proveniente da Milano (131). A Chieri a capo della comunità è un uomo « de Sclavonia » e vari eretici del luogo venivano inviati in Serbia « pro doctrina integraliter adiscenda et perfecte » dai « ma-

---

(121) Sull'insediamento dei valdesi nelle Alpi occidentali nella storiografica degli ultimi cent'anni, cfr. F. Coïsson, *Le interpretazioni del valdismo medievale in Italia dopo l'emancipazione*, datt. presso l'Istituto di Paleografia e Storia medievale dell'Università di Torino (1969), passim.

(122) Cfr. Marx, *L'inquisition en Dauphiné*, p. 4; Gonnet, Molnar, *Les Vaudois*, p. 138.

(123) Biscaro, *Inquisitori ed eretici*, p. 545.

(124) A.G.O.D., a 1335, ff. 5v, 8v, 11r, 20 v, 22r.

(125) Barbero, I, p. 441.

(126) Amati, II, p. 35; Döllinger, *Beiträge* II, p. 255; Barbero, I, p. 178.

(127) Amati, I, p. 35; Barbero, I, p. 62. Nel 1383 l'inquisitore Borrelli lamentava che « multi de Valleputa puniti per eum se ad fugam disposuerant » (Marx, *L'inquisition en Dauphiné*, p. 207, doc. 6).

(128) Amati, I, p. 33, e II, pp. 26, 31, 40, 43; Barbero, I, pp. 51, 226, 240, 265, 275, 366.

(129) Biscaro, *Inquisitori ed eretici*, p. 546.

(130) Cfr. sopra le note 77 e 117.

(131) Amati, II, p. 41; Barbero, I, p. 266.

gistri » di Bosnia (132). La comunità di Barge a sua volta era visitata da due « magistri Valdensium », mandati « a summo pontifice eorum de Pulia » (133).

Questi dati ci lasciano insomma intravedere gruppi ereticali profondamente radicati nella zona e sufficientemente organizzati, se essi costituivano un punto di riferimento per predicatori e missionari provenienti da molto lontano e se essi sentivano la necessità di mantenersi in costante contatto con quelle che apparivano le comunità-guida dell'eresia.

D'altronde il desiderio e il bisogno di collegarsi con altre esperienze religiose emerge in modo chiarissimo dalla lunga deposizione rilasciata da Giacomo Bech all'inquisitore nel 1388, nella quale egli traccia le tappe principali del proprio itinerario spirituale (134). Verso la metà del Trecento « in comitatu Florentino » il Bech aveva assunto l'abito di quelli « qui dicuntur Apostoli seu de paupera vita ». Staccatosi presto dai primi compagni, poiché tra di loro erano insorte varie incomprensioni e liti, si sposta a Perugia, dove si lega ad altri apostolici tra cui due di Chieri e uno di Moncucco Torinese. Dalla città umbra si trasferisce a Roma e qui incontra un altro chierese. Ritornato nella terra natia e rimastovi cinque anni, riparte per Assisi, donde si reca nuovamente a Roma in compagnia di tre frati minori. Riprendendo il cammino verso il Piemonte, incontra a Perugia l'eretico Pietro Garigli « cum decem sociis », il quale lo invita ad unirsi a lui; ma egli rifiuta e ritorna a Chieri. Qui entra in contatto con la locale comunità, dalla quale viene inviato verso la Serbia, dove non riesce a giungere « propter malum tempus seu fortunam quam invenit in mare ». Riprende così la strada del ritorno. A Chieri non rimane molto a lungo, dirigendosi questa volta verso Avignone con una sosta di circa due anni nel Delfinato « iuxta locum Buxii », forse Le Buis nelle Baronnies, « cum hereticis illius patrie qui vocabant se Pauperes de Luduno » (135).

---

(132) Sette erano stati gli eretici di Chieri inviati in Serbia dalla metà del Trecento in avanti. Cfr. AMATI, II, p. 50 sgg.; DÖLLINGER, *Beiträge*, II, p. 266 sgg.; BARBERO, I, p. 464 sgg.

(133) AMATI, I, p. 39 sg.; DÖLLINGER, *Beiträge*, II, p. 252 sg.; BARBERO, I, p. 85, 87 sg. Molti sono ancora i problemi inerenti alle comunità valdesi dell'Italia meridionale che restano da studiare. Per una prima informazione, cfr. GONNET, MOLNAR, *Les Vaudois*, pp. 142-144 (e la bibliografia ivi citata).

(134) AMATI, II. p. 50 sg.; DÖLLINGER, *Beiträge*, II, p. 252 sg.; BARBERO, I, pp. 462 sgg.

(135) Il Bech concluderà, prima del 1395, la sua avventurosa e intensa vita a Torino tra le fiamme del rogo (BOFFITO, *Eretici in Piemonte*, p. 392). L'esperienza religiosa di Giacomo Bech rappresenta quasi paradigmaticamente la realtà del Trecento ereticale subalpino, dove i vari gruppi e soprattutto i *magistri* si trovano inseriti in un contesto mobilissimo di rapporti, fatto di viaggi, di visite, di incontri, di discussioni, di contatti. Ciò spiega anche come si sia potuto attuare quel miscuglio, quella contaminazione dottrinale, che confuse i tratti originali delle varie confessioni. Che pur esistessero delle differenze dottrinali tra gruppo e gruppo è indubbio, come è vero che di ciò fossero coscienti per lo meno i capi eretici. Si pensi agli intensi contatti epistolari tra la comunità di Chieri e Martino de Presbitero, con i quali i chieresi « rogabant dictum

Accanto a spostamenti a largo raggio, sono le emigrazioni da località a località non molto lontane fra loro, dettate per lo più da motivi di sicurezza e dalla volontà di predicazione. Nella valle del Sangone già nel 1335 sono stanziati alcuni valdesi provenienti dalla val Chisone (136). Inoltre le piccole comunità della conca del Sangone intorno agli anni trenta del secolo XIV sono ripetutamente visitate da predicatori provenienti dalle valli del Pinerolese (137). Ancora dagli atti processuali dell'inquisitore Alberto de Castellario sappiamo di eretici originari della val Chisone trasferitisi a Costa di Cumiana e a S. Gillio Torinese (138). La diaspora della popolazione valdese della val Chisone continua per tutto il secolo con trasferimenti in val Germanasca, Pinerolo, Buriasco, Osasco e S. Secondo (139). In questi casi sembra trattarsi di iniziativa a carattere individuale; ma bisogna segnalare di contro l'accordo intervenuto nel 1386 tra un gruppo di « centum homines » di Pragelato e il comune di Chieri per il ripopolamento di Villastellone, anche se soltanto ventiquattro furono coloro che effettivamente vi si trasferirono (140). Che si trattasse di valdesi è molto probabile, considerando le espressioni contenute in una lettera dell'inquisitore Antonio di Settimo datata 1° dicembre 1387, nella quale si lamenta che « nonnulli vehementer suspecti de heresi et Valdesia » di Pragelato « fugitivi a facie... fratris Francisci ordinis Minorum inquisitoris Ebrudunensis reduxerunt se pro habitacione ad Villam Stelloni » (141).

Anche dalla val Pellice alcuni valdesi si allontanano e approdano in località comprese in un raggio abbastanza ridotto, comprenden-

---

et rogaverunt multociens quod vellet esse ex toto de credencia et setta ipsorum una cum sibi adeherentibus vallis Lancei ». La risposta del Presbitero dimostra chiaramente la sua consapevolezza delle divergenze tra loro esistenti: egli infatti « super predictis multociens rescripsit quod in aliquibus volebat esse cum ipsis et in aliquibus non » (Amati, II, p. 56; Döllinger, *Beiträge*, II, p. 271; Barbero, I, p. 478). Ma le differenze non impedivano che gli eretici venissero tutti avvolti nel grande manto della *Valdesia.* Si consideri ancora Giacomo Bech, il quale, passato attraverso le più varie esperienze religiose — apostoliche, fraticellesche, catare, valdesi —, nella memoria di chi l'aveva conosciuto rimane, dopo essere arso sul rogo, come « episcopus Valdensis » (Boffito, *Eretici in Piemonte*, p. 394).

(136) A.G.O.D., a. 1335, ff. 6r, 6v, 8r, 8v, 11v, 15v, 88r.

(137) *Ibid.*, ff. 16r (Giovanni « Valenconus » di Usseaux), 16v (Martino del Laux), 44v (Michele di Pragelato), e passim.

(138) Cfr. sopra, note 74 e 101.

(139) Amati, I, pp. 27, 32 sg., 36, 44-46, e II, pp. 30; Barbero, I, pp. 34, 47, 51, 72, 115 sg., 123 sg., 238.

(140) Archivio Comunale di Chieri, *Inventario generale*, art. 165, par. 2: *Indice per ordine cronologico degli Ordinati del Consiglio di Chiesa*, vol. I (senza data, ma del sec. XVIII), a. 1386. Il corrispondente registro cartaceo degli Ordinati ha i fogli consunti e del tutto illeggibili. La notizia è riportata anche da L. Cibrario, *Delle storie di Chieri libri quattro con documenti.* Torino 1967 (rist. anastatica dell'ed. di Torino 1827), p. 446. - Sulla crisi demografica di Villastellone e sui tentativi chieresi di ripopolarla, cfr. Gabotto, *Gli ultimi principi d'Acaia*, p. 36.

(141) Amati, I, p. 48 sg.; Barbero, I, p. 142.

te Osasco, Macello, Fenile, Villafranca e Cantogno (142). Nella val Pellice fugge a sua volta un valdese del gruppo di profughi della Vallouise, che si era stanziato a Barge, quando si viene a sapere dell'avvicinarsi dell'inquisitore (143). Eretici emigrati dalla val Sangone troviamo nell'ultimo quarto del Trecento in Pinerolo e Avigliana (144).

L'intensa mobilità geografica fin qui analizzata, pone alcune questioni. In primo luogo ci si deve chiedere se essa sia un fenomeno tipico del momento storico e dell'area geografica, tale da coinvolgere anche il fatto ereticale, o piuttosto se sia l'eresia stessa a stimolare, a determinare la mobilità geografica di coloro che ad essa aderivano. La risposta, mi pare, non può essere univoca, poiché, se è vero che il desiderio di diffondere la propria fede, la necessità di sfuggire alle persecuzioni inquisitoriali e, alle volte, il mestiere stesso esercitato dagli eretici (145), determinavano in larga misura l'intensa circolazione della popolazione ereticale, non bisogna dimenticare le condizioni generali dell'epoca. Ad esempio la crisi demografica, che investe anche il Piemonte nel Trecento (146), crea essa stessa alle volte situazioni tali da consentire e sollecitare il trasferimento di popolazioni e il loro insediamento in località colpite da depauperamento demico e quindi ben disposte ad accogliere nuovi abitanti: il caso dei valdesi di Pragelato trasferitisi ad abitare « Villa Stellonis deserta » è molto significativo al riguardo (147).

Il secondo interrogativo si riferisce ai luoghi di approdo degli eretici. Nei suoi trasferimenti il valdese si orientava verso località in cui già esisteva e operava la dissidenza religiosa, determinando una sorta di circolazione interna ai gruppi ereticali, oppure i suoi spostamenti erano diretti verso nuove terre di missione? Sono questioni importanti che coinvolgono il più ampio problema dei tempi di diffusione dell'eresia nella regione subalpina; ma la documentazione, di cui disponiamo, non pare consentire una risposta sufficientemente completa e articolata. La linea di tendenza è di un movimento in lenta espansione per tutto il Trecento, almeno nelle valli delle Alpi Cozie e Graie, anche se si tratta di un'azione in sordina svolta in con-

---

(142) Amati, I, pp. 29, 33, 37, 44-46; Barbero, I, pp. 35, 38, 51, 60, 76, 115, 124, 127.

(143) Amati, I, p. 35; Barbero, I, p. 63.

(144) Amati, I, p. 52, e II, p. 31; Barbero, I, pp. 165, 240, 302.

(145) Cfr. più avanti il testo compreso tra le note 188 e 227.

(146) Mancando un'opera specifica sulla crisi demografica del Trecento in Piemonte, cfr, gli spunti in R. Comba, *Testimonianze sull'uso dell'incolto, sul dissodamento e sul popolamento nel Piemonte meridionale (XIII-XIV secolo)*, « Boll. stor.-bibl. subalpino », 68 (1970), p. 437 sgg.; Id., *Due resoconti inediti della castellania di Cuneo (1388-1409)*, « Bollettino della Società per gli studi storici, archeologici ed artistici della provincia di Cuneo », 67 (1972), p. 32; A. A. Settia, « *Villam circa castrum restringere »: migrazioni e accentramento di abitanti sulla collina torinese*, « Quaderni storici », 8 (1973), p. 935 sgg.; C.Rotelli, *Una campagna medievale. Storia agraria del Piemonte fra il 1250 e il 1450*, Torino 1973, p. 82 sgg.; A. M. Pascale, *Fisionomia territoriale e popolazione nel comune di Torino sulla base del catasto del 1349*, « Boll. stor-bibl. subalpino », 72 (1974), pp. 222, 243.

(147) Cfr. sopra, il testo compreso tra le note 139 e 141 e, più avanti, la nota 151.

dizioni di clandestinità (148), che comportava la necessità di muoversi con molta cautela verso luoghi in cui si poteva contare su qualche protezione e appoggio (149). Parallelamente non si può escludere l'approdo in località, che si possono definire di missione. In questo secondo caso le aree di espansione sembrano rispondere a due requisiti: in primo luogo la vicinanza con i centri di maggior presenza ereticale — è il caso dei valdesi della val Chisone che avevano 'contaminato' le « valles circumstantes » (150) —, in secondo luogo la possibilità di facile insediamento in nuove terre per cause che poco avevano a che fare con l'eresia (151).

4. « Salutaire ou pernicieuse, l'hérésie est contagieuse »: così Jacques Le Goff ha efficacemente sintetizzato la straordinaria capacità di diffusione dell'eresia (152). Dopo aver trattato dell'area geografica in cui si attua tale diffusione nel Piemonte del Trecento, passo ora ad analizzare gli ambiti sociali, in cui avviene il reclutamento di valdesi ed eretici.

Trattandosi di fenomeno religioso, è opportuno innanzitutto soffermarsi sulla capacità di diffusione dell'eresia negli ambienti eccle-

---

(148) Le assemblee di culto avvenivano generalmente in case private o in locali e luoghi che dessero garanzie di protezione e sicurezza (A.G.O.D., a. 1335, ff. 4r, 4v: « in grangia », 6r: « in quadam domo sub terra »; BARBERO, I, p. 29: « in uno altino » - la lettura di AMATI, I, p. 25, « in uno ultimo » è errata -; AMATI, I, p. 41, e BARBERO, I, p. 89: « iuxta quodam claperium »; AMATI, II, p. 41, e BARBERO, I, p. 205: « sub domo... ubi est fenum et lignamina »; AMATI, II, p. 21, e BARBERO, I, p. 213: « in domo... in cellario vini »; BARBERO. I, p. 338: « in celario inferiori subterraneo »), a cui gli eretici giungevano furtivamente (A.G.O.D., a. 1335, f. 7v: « de nocte multas personas per stratas tenentes posteriora unum contra alium ») o alla spicciolata (AMATI, II, p. 19 sg., e BARBERO, I, p. 209: « interrogatus si vadunt omnes simul, respondit quod non. sed dividunt se in duas vel tres partes »). I partecipanti d'altronde si impegnavano a mantenere « secreta omnia » (AMATI, II, pp. 22 sg., 25, 27, 30; BARBERO, I, pp. 216, 218, 224, 229, 236, 238), come anche segreta doveva rimanere l'attività dei *magistri* (BARBERO, I, p. 337: « interrogatus si Andexeno. ubi multum conversatus est, audivit confessionem alicuius, respondit quod non, quia non tenuissent eum secretum »). Per riconoscersi i valdesi avevano escogitato un semplice sistema: « mulieres tangunt duos digitos et homines digitum auricularem ad cognoscendum se ipsos hereticos intra se » (AMATI, II, p. 7; BARBERO, I, p. 177).

(149) Cfr., ad esempio, A.G.O.D., a. 1335, f. 88r: « Palmerius Goytrat melius recordatus dixit quod soror Petri Rupphini nomine Mathondina que maritata est in Avilliana in domo Laurencii de Collo rogavit eum duceret ad ipsam Franciscum Valdensem et ipse qui loquitur duxit eumdem Franciscum et Peyretum de Covaciis eius socium ad domum dicti Laurencii ad ipsam Mathondinam. Postea eduxit eos ad villam Sancti Gilii ad domum Iacobi Milla de valle Clusionis habitatoris Combaviane in Costa ». L'ex-frate Antonio Galosna nel suo peregrinare veniva alle volte accompagnato da una comunità all'altra oppure gli venivano fornite le indicazioni che gli avrebbero permesso di recarsi presso sedi sicure. Cfr. AMATI, II, p. 6 sgg.; BARBERO, I, p. 175 sgg.

(150) Cfr. sopra il testo corrispondente alla nota 52.

(151) Ciò poteva essere connesso con motivi di lavoro oppure con una particolare situazione di crisi demografica, che in molti luoghi aveva determinato profondi mutamenti nell'atteggiamento di tradizionale chiusura delle comunità verso i *forenses*. Cfr. COMBA, *Testimonianze*, p. 439 sgg.

(152) J. LE GOFF. *Introduction et programme*, in *Hérésies et sociétés*. p. 4.

siastici. Al riguardo i dati utilizzabili sono forniti dagli atti dell'inquisitore Antonio di Settimo. Agli ordini minori francescani avevano appartenuto tre eretici, di cui due con un ruolo di rilievo nel movimento valdese: Antonio Galosna che aveva ricevuto l'« habitum tercii ordinis Sancti Francisci » in Chieri (153), e il « sacerdos frater Petrus de Sardinia », « apostata Minorum », il quale ancora nel 1385 reggeva la chiesa curata di Viù (154). Ad essi bisogna accostare la « soror Coleta beghyna fratrum Minorum » di Pinerolo (155). Le possibilità di incontro fra eretici e frati mendicanti erano piuttosto frequenti: si pensi a Giacomo Bech che viaggia da Assisi a Roma in compagnia di tre frati minori (156). Altre volte sono gli eretici stessi a esercitare opera missionaria verso i frati: Antonio Galosna, dopo essere stato con Tommaso dei Ferraris, « episcopus ultramarinus », a consacrare le chiese di Viù e Pessinetto, ritornò in quella valle, « quia promiserunt homines dicti loci facere sibi elemoxinam ». E in quell'occasione Martino de Presbitero, il capo eretico del luogo, « mandavit ipsum ad querendum », invitandolo nella sua casa e illustrandogli la sua dottrina (157).

Due sono i preti secolari che aderiscono al valdismo: un « presbiter... de partibus ultramontanis » trasferitosi ad Avigliana (158) e il prete di S. Maria di Novaretto (159). Che gli eretici siano in alcune situazioni molto vicini agli ambienti del clero secolare è attestato dal fatto che l'« heremita », di cui abbiamo avuto più volte occasione di parlare, « stabat in Bruyno in ecclesia Domine nostre » (160), e un valdese di Villarfocchiardo si era trasferito ad abitare « cum presbitero de Maelle » (161). Possono questi casi essere considerati « signes d'une entente entre les Vaudois et (...) le clergé mineur », le cui condizioni sarebbero andate peggiorando « souvent » quasi allo stadio di miseria (162)? O si trattava invece di chierici particolarmente sensibili alle spinte innovatrici, al rinnovamento religioso? Oppure ancora il soggiorno di eretici presso chiese e preti è indice che nella coscienza comune, anche quella del clero parrocchiale, i limiti tra ortodossia ed eterodossia non erano poi tanto chiari, quanto agli inquisitori? Tali limiti erano alle volte facilmente superabili, se un

---

(153) Amati, II, p. 3; Barbero, I, p. 168.

(154) Amati, II, p. 4; Barbero, I, pp. 169, 331.

(155) Amati, II, p. 30 sg.; Barbero, I, pp. 238, 240, 366.

(156) Cfr. sopra il testo compreso tra le note 134 e 135.

(157) Amati, II, p. 4 (non riporta il brano « mandavit ipsum ad querendum »); Barbero, I, pp. 159, 330.

(158) Cfr. sopra, n. 126.

(159) Amati, II, p. 7; Barbero, I, p. 176: « vos estis de secta nostra sicut erat presbiter Sancte Marie de Novareto ». Tale espressione denota una chiara adesione del prete all'eresia e non una semplice « complaisance pour les hérétiques », come invece sostengono Gonnet, Molnar, *Les Vaudois*, p. 167. n. 180, che riprendono inoltre l'errata lettura del Döllinger, *Beiträge*, II, p. 255: « de Nonareto ».

(160) Amati, II, p. 32; Barbero, I, p. 242.

(161) Amati, II, p. 10; Barbero, I, p. 184.

(162) Gonnet, Molnar, *Les Vaudois*, p. 167.

eretico di Chieri divenne « canonicus » nella sua stessa città (163), dove d'altronde la comunità ereticale era riuscita a riunirsi « in domo prioratus Sancti Iacobi » (164).

Un aspetto da non sottovalutare è ancora una certa diffusione dell'eresia tra i parenti di sacerdoti: a Pianezza e a Trana sono valdesi i rispettivi fratelli dei due preti locali (165), a Coazze i due « filii presbiteri... qui fuit espulsus per eosdem de dicto loco » (166), ancora a Coazze e a Giaveno quelle che erano state le concubine rispettivamente del pievano e del prete (167), a Villarfocchiardo ben tre nipoti del sacerdote del luogo (168). Dare una spiegazione di questo fatto non è semplice, anche se nel caso dei figli e dellle concubine dei sacerdoti possono tra l'altro aver agito nell'adesione al valdismo comprensibili motivazioni di carattere psicologico.

Per quanto riguarda titoli onorifici e attività professionali, le fonti inquisitoriali sono in genere molto avare. Fanno eccezione gli atti dei processi di Antonio di Settimo, grazie soprattutto alle deposizioni di Giacomo Bech e in particolare dell'ex-frate minore Antonio Galosna, il quale, descrivendo le sue visite a varie comunità ereticali, fornisce tutti i particolari che la sua memoria era in grado di ricordare su nomi, cognomi, mestieri, età e, alle volte, addirittura sui tratti somatici dei partecipanti alle riunioni di culto (169).

Le *rationes* dell'inquisitore Francesco di Pocapaglia indicano due eretici del Cuneese col titolo di « ser » e quattro donne di Chieri con quello di « domine » (170), che ne rivelano l'appartenenza all'aristocrazia. Negli atti dell'inquisizione del 1387-1388 nove sono le « domine », tra cui sei a Chieri e una rispettivamente nelle località di Pinerolo, Avigliana e Moncalieri, e tre i « domini » e uno « scutifer » tutti di Chieri (171). Aderiscono all'eresia ancora il figlio di una « domina » di Moncalieri (172) e il figlio bastardo di « unus ex condominis » di Coazze (173). L'ampia adesione alla dissidenza religio-

(163) Amati, II, p. 13; Barbero, I, p. 192.

(164) Amati, II, p. 45: Barbero, I, p. 280.

(165) Amati, II, p. 39; Barbero, I, p. 261. Cfr. anche più avanti il testo corrispondente alla nota 192.

(166) Amati, II, p. 27; Barbero, I, p. 230.

(167) Amati, II, pp. 25, 28; Barbero, I, pp. 226, 231.

(168) Amati, II, p. 10; Barbero, I, p. 184.

(169) Nella piccola galleria di personaggi descritti dal Galosna emergono alcune figure suggestive, quali un eretico « magnus modicus gobus, grossus et pinguis », un altro « magnus... de persona, corpulentus et rubeus facie », un giovane « satis magnus cum barba nigra, satis grossus ». Nella descrizione delle donne egli poi mostra una certa compiacenza nel sottolineare i tratti somatici più rilevanti: donna « pulcra », « lentiglossa », « magna et gracilis », « grossa, pinguis et colorata », con « modicum de guture », « guercia », col « nasum longum et tortum ». Cfr. Amati, II, p. 6 sgg.: Barbero, I, p. 175 sgg.

(170) Biscaro, *Inquisitori ed eretici*, pp. 544-547.

(171) Amati, II, pp. 7, 16-19, 31, 45-61; Döllinger, *Beiträge*, II, p. 260, 265-273; Barbero, I, pp. 177, 200-204, 209, 240, 280 sg., 338-344, 451-490.

(172) Amati, II, p. 18; Barbero, I, p. 206.

(173) Amati, II, p. 27; Barbero, I, p. 219. Non mi sento di condividere quanto affermato dal Kaeppeli, *Un processo contro i valdesi*, p. 290, e ripreso da Gonnet.

sa da parte dell'aristocrazia chierese è inoltre confermata dal fatto che gli eretici tengono le proprie riunioni in varie località dei « fines Cherii », in cui essi avevano una notevole presenza patrimoniale: « in castro Sancti Felixii... quod castrum erat domini Iocerini », « in Sancto Salvario... qui locum est Bertholomei Bertoni », « in Fontagneto... qui locus est Odoni Rascherii et fratrum suorum », « in Pontisellis... est illorum de Vignoliis » (174).

Quando poi si considerino i cognomi di molti fra gli eretici (Vignola, Gribaudenghi, Merlenghi, Mercadillo, Castello, Balbi, Bertoni, Bensi, Rascheri), non ci vuol molto a ritrovarvi appartenenti a varie famiglie dell'aristocrazia chierese sia di tradizione militare sia di origine mercantile, che verso il 1336 era stata sostituita dall'ascesa del popolo minuto alla guida del governo comunale (175). Il forte nesso tra eresia e ambienti aristocratici, che trova riscontro in altre situazioni e che è stato visto come una delle principali cause del rapido decadere dell'eresia catara (176), non impedì alla comunità di Chieri di tenere un atteggiamento aperto a nuove adesioni anche di individui non appartenenti alle classi sociali più elevate (177). D'altro canto non sembra che tutti i componenti di quelle famiglie partecipassero all'eresia: per fare un solo esempio, nel 1387 troviamo testimone di vari atti dell'inquisitore Antonio di Settimo il « dominus Symon de Merchadilio de Cherio », che era « monacus Sancti Iusti de Secuxia » (178).

È indubbiamente un quadro appena abbozzato, ma sufficiente per comprendere l'eccezionalità del caso chierese nel panorama delle comunità ereticali del Trecento subalpino (179): d'altronde quale repubblica comunale del Piemonte occidentale era stata in grado di generare una classe dirigente così attiva e intraprendente e di mantenere tanto a lungo la propria autonomia e indipendenza? e ciò che cosa significa nel rapporto fra eresia e aristocrazia? Sono questioni che per ora rimangono senza risposta, ma che dovranno certo essere tenute presenti da chi si accinga a riconsiderare la storia sociale di Chieri nel basso medioevo (180).

Molnar, *Les Vaudois*, p. 168, circa l'adesione al valdismo della moglie del defunto barone di Coazze, Umberto. Il « Baroni de Covaciis » dev'essere inteso quale cognome a cui è aggiunta la località di origine. D'altronde nello stesso manoscritto (A.G.O.D., a 1335, f. 6r) è menzionato un altro valdese dallo stesso cognome, « Perrotus Baronis ».

(174) Amati, II, pp. 52, 61; Barbero, I, pp. 467, 483.

(175) Cfr. Cibrario, *Delle storie di Chieri*, pp. 254, 283 sgg.; F. Cognasso, *Per la storia economica di Chieri nel secolo XIII*. « Boll. stor.-bibl. subalpino », 16 (1911), p. 40 sg.

(176) Cfr. R. Manselli, *L'eresia del male*, Napoli 1963, p. 331 sg.

(177) Cfr. sopra, n. 135. Si veda anche la documentazione citata alla nota 171.

(178) Amati, I, p. 18 sgg.; Barbero, I, pp. 16 sgg.

(179) La persistenza del catarismo a Chieri nel tardo Trecento costituisce un caso abbastanza eccezionale anche a livello nazionale. Cfr. Manselli, *L'eresia*, p. 328.

(180) Le opere del Cibrario e del Cognasso (citate sopra, nn. 140 e 175) sono ormai davvero troppo vecchie!

La testimonianza dell'ex-frate Galosna fornisce ancora alcuni dati circa l'adesione al valdismo di appartenenti a ceti, che si possono solo definire genericamente abbienti. A Candiolo è sospettato di eresia « unus homo... de dicioribus dicti loci » (181), a Coazze un « filius mediceris cuiusdam antiqui » che « est dicior » (182), a Groscavallo un giovane il quale « dives est multum » (183). Altre volte è la dimora in cui avvengono le riunioni di culto a rivelare l'agiatezza dell'eretico: a Villarfocchiardo la comunità si ritrovava « in palacio Perini Rotarii » (184), a Giaveno « in domo quadam magna » (185), a Scalenghe « in domo quadam seu cassina » di un taverniere che abitava « in quodam palacio seu quadam domo magna » (186), a Pianezza « in ayrali Perroni Beltrami et suorum fratrum » (187).

Sono evidentemente riferimenti che pur hanno una loro importanza, ma frammentari e non facili da utilizzare. Ben più interessanti e numerosi appaiono i dati che si riferiscono ai mestieri esercitati dagli eretici. Al riguardo bisogna subito notare una certa prevalenza delle attività che hanno una connessione con la strada (188). È stato giustamente sottolineato che la strada aveva un suo « équipement matériel », in cui la taverna assumeva un ruolo preminente (189). Essa rappresentava una tappa obbligata per il multiforme esercito di viaggiatori, sia che essi percorressero lunghi itinerari sia che si spostassero per raggiungere il luogo del mercato settimanale o stagionale. Gli osti, gli albergatori, i tavernieri erano così a contatto con tutti coloro che viaggiavano e con le eventuali novità che essi portavano. Non stupisce quindi che i « tabernarii », gli « hospites » siano la categoria più rappresentata tra gli eretici subalpini, complessivamente quarantaquattro, ventuno uomini e tredici donne. Fra di loro ben nove sono *magistri* e in varie località le riunioni di culto si tengono

---

(181) Amati, II, p. 20; Barbero, I, p. 212.
(182) Amati, II. p. 27; Barbero, I, p. 230.
(183) Amati, II, p. 41; Barbero, I, p. 267.
(184) Amati, II, p. 8; Barbero, I, p. 179.
(185) Amati, II, p. 24; Barbero I, p. 223.
(186) Amati, II, p. 37 sg.; Barbero. I. p. 257 sg.
(187) Amati, II, p. 38; Barbero, I. p. 260.
(188) La strada offriva modo ai viaggiatori, che si accompagnavano nei trasferimenti, di chiacchierare, di discutere ed anche di fare propaganda alla propria fede. Cfr. A.G.O.D, a. 1335, ff. 7v (« Iohannes Castaygni quadam vice eundo Pynerolium multa dixit sibi de fide Valdensium, specialiter cum ipse Nicoletus Bastardus eundo per viam invenisset in pulvere unum ferrum lancee et elevasset eum, ipse Iohannes Castaygni dixit hoc non fecissemus nos de lege nostra »), 10v (« quadam vice eundo Pynerolium Iohannes Castaygni dixit ei "dominus abbas non deberet tamen reprehendere Valdenses qui sunt boni homines quia non mentiuntur neque iurant"; « quadam vice veniendo de vincis cum Michaele Plancha, predictus Michael dicebat sibi quod ymagines sanctorum non sunt adorande et quod sunt fatui illi qui adorant eas »).
(189) B. Ceremek nella discussione alla relazione di A. Borst, *La trasmission de l'hérésie au moyen âge*, in *Hérésies et sociétés*, p. 279.

nelle case di tavernieri (190): l'osteria è luogo d'incontro quasi per antonomasia e il sopraggiungere e il radunarsi di persone non doveva creare eccessivi sospetti. Ed è luogo di discussione, in cui si parla un po' di tutto, anche di argomenti religiosi. Al riguardo esiste una preziosa testimonianza nel *Protocollo 13* dell'Archivio Arcivescovile di Torino: al prete Nicolao, rettore della chiesa di S. Paolo di Pianezza, sottoposto ad inchiesta vescovile l'8 maggio 1382, viene chiesto se, « existendo in taberna in domo Thome de Pererio », egli abbia espresso delle opinioni errate sulla transustanziazione. Il prete a sua volta risponde di non aver mai pronunciato « talia verba », di cui era accusato; tuttavia aggiunge che l'oste gli aveva chiesto, « post multa verba inter ipsos habita, quomodo et qua de causa capiebantur Valdenses », e la sua risposta era stata che « capiebantur quia non credebant quod Christus veniret in hostia » (191).

Vi sono poi da considerare i mestieri che comportavano frequenti spostamenti per coloro che li esercitavano. Viaggiatori per eccellenza sono i mercanti. Gli atti dell'inquisitore Antonio di Settimo ne menzionano sei, tra cui una donna, indicati quattro come mercanti di grano, uno di « bestie lanute » e uno detto semplicemente « mercator ». Tra di loro ben quattro sono *magistri*, hanno cioè un ruolo di primo piano nel movimento valdese (192). Il mercante nei suoi frequenti viaggi aveva ampie possibilità di contatti e poteva all'occorrenza diventare compagno di cammino dei predicatori itineranti. Ciò appare in modo chiaro nella deposizione di un accusato di eresia davanti all'inquisitore Alberto de Castellario nel 1335. Costui infatti attesta di aver saputo da Palmerio Goytrat che, « quando erant socii in mercacionibus », « ipse Palmerius sociavit quadam vice seygnor Franciscum Valdensem », un predicatore itinerante di Gap che frequentava la val Sangone (193), in un lungo percorso che li aveva portati da Giaveno, « usque ultra Duriam transeundo subtus Sanctum Ambroxium », a S. Gillio Torinese e di qui, passando per Rivalta Piemonte, ad Orbassano, da cui avevano successivamente raggiunto Cumiana (194).

Legata alla strada è ancora l'attività esercitata da tre mulattieri, di cui uno è *magister*, e da una donna che « tenet asinos et famullum » (195). Non so invece se il termine « marcerius » indicasse mercanti ambulanti: ne vengono ricordati quattro, di cui due donne (196).

Anche se non si possono propriamente considerare mestieri iti-

---

(190) Bisogna anche ricordare che 5 figli di taverniere, una moglie e una nipote aderiscono all'eresia. Cfr. Amati, I, p. 33, e II, pp. 6-44; Barbero, I, pp. 175-277. 336. 346, 358 sg.

(191) Archivio Arcivescovile di Torino, *Protocollo 13*, ff. 74v-75r. Cfr. De Marchi, *Vita ecclesiastica*, p. 235.

(192) Amati, I, p. 33, e II, pp. 28 sg., 39.; Barbero, I, pp. 52, 233, 235, 263. 266.

(193) Cfr. sopra, n. 124.

(194) A.G.O.D., a. 1335, ff. 72r-72v.

(195) Amati, II, pp. 10, 41 sg.; Barbero, I, pp. 183, 268, 270, 368.

(196) Amati, II, pp. 11, 31, 41; Barbero, I, pp. 186, 241, 268, 346.

neranti, vi sono vari lavori che implicano una certa mobilità geografica e che hanno varie connessioni con la strada. Penso innanzitutto ai fabbri ferrai e ai magnani, ricordati dal Galosna in numero di diciotto. Essi vengono indicati col vocabolo di « faber » o di « ferrarius » senza ulteriori specificazioni oppure con la precisazione della specialità: « facit açelum », « facit gladios et gladias », « facit claves », « aptat seccia » (197). Soprattutto i magnani, che facevano lavori minuti come chiavi e gangheri, e i calderai dovevano spostarsi frequentemente nell'esercizio del loro mestiere (198), come anche coloro che gestivano delle « fusine », dove si trasformava il minerale ferroso in metallo, e che quindi, esaurito un filone superficiale donde trarre il materiale, si trasferivano in nuove zone da sfruttare (199). E le officine dei fabbri ferrai erano luoghi in cui confluivano parecchie persone, come i mulini — ma un solo eretico svolge l'attività di mugnaio (200) — e come i forni per la cottura del pane — cinque sono i fornai, tre le « fornerie » e cinque le « panaterie » (201).

Vari risultano essere gli eretici impegnati nel settore artigianale: un fabbricante di lanterne (202), un carradore e bottaio (203), un carpentiere « qui eciam habet rotam in domo pro oleo » (204), un barbiere (205), un muratore (206). Addetti alla produzione di contenitori di vario tipo sono sei eretici, tra cui una donna: c'è chi fa secchi, scodelle e cucchiai di legno, chi fa vasi, chi canestri, chi « cebari » per il vino e « potaficula » (207). Lavorano il cuoio e le pelli otto calzolai, di cui due sono anche « affaytatores corium », un cuoiaio, un « pelliparius », uno « qui aptat et facit bergamenos » (208).

Trattando di attività artigianali, è quasi d'obbligo il riferimento

---

(197) Amati, II, pp. 6-44: Barbero, I, pp. 175-277, 336.

(198) Si pensi ad esempio al figlio di un fabbro di Beinasco trasferitosi a fare « claves » prima ad Almese e poi ad Avigliana. Cfr. Amati, II, p. 43 (legge erroneamente « da Bruinascho » al posto di « Baynascho »); Barbero, I, p. 274.

(199) Anche se ciò non è immediatamente deducibile dalle fonti inquisitoriali, pare corrispondere alla realtà, quando si pensi, ad esempio, che a Perosa negli anni 1316-1317 il reddito della decima sui mulini « respondet minus solito quia multi ferrarii absentaverunt a loco Peruxie » (Archivio di Stato di Torino, Sezioni riunite, *Conti della castellania di Perosa*, art. 57, par. I, mazzo I, rot. 3), oppure che nel 1343 in val Germanasca viene concesso a certo Francesco Fiorentino di « facere unum fornellum pro aramo faciendo in villa de Prahalis et ad godiendum usque tres annos » (Archivio di Stato di Torino, Sezioni riunite, *Conti della castellania di val S. Martino*, art. 78, mazzo III, rot. 19).

(200) Amati, II, p. 37; Barbero, I, p. 255.

(201) Amati, II, pp. 11, 19, 23, 25, 31, 36, 41: Barbero, I, pp. 186, 206, 219, 225, 241, 253, 266.

(202) Amati, I, p. 25; Barbero, I, p. 29.

(203) Amati, II, p. 44: Barbero, I, p. 277.

(204) Amati, II, p. 45; Barbero, I, p. 278.

(205) Amati, II, p. 11; Barbero, I, p. 185.

(206) Amati, II, p. 36; Barbero, I, p. 253.

(207) Amati, I, p. 31, e II, p. 26-28: Barbero, I, pp. 46, 227-235.

(208) Amati, II, pp. 7, 19, 23, 25, 27-31: Barbero, I, pp. 178, 205, 220, 230, 234, 269.

alla dibattuta e annosa questione dei *tisserands* (209). Per quanto riguarda il Trecento subalpino, l'attività tessile è solo una delle varie che gli eretici svolgono, senza che essi ne mostrino una particolare predilezione. In tale settore sono impegnati nove valdesi con larga prevalenza delle donne, ben sette: uno è « testor », due « testrices », due donne filano la lana « ad roccum », ancora altre due « faciunt telam », una « tingit filum », uno è « tonsor seu cimator pannorum » (210). Interessante è notare la domanda, « si nebat seu filabat », che l'eretico Galosna dice essergli stata posta dall'inquisitore Tommaso di Casasco ed alla quale egli risponde affermativamente (211). Ma se essa può far pensare che l'inquisitore individuasse un certo legame tra gli eretici e l'esercizio dell'arte tessile, noi sappiamo che il Galosna esercitò nel suo peregrinare altri mestieri oltre al tessere: egli fu infatti anche venditore di croco, vivendo in talune occasioni di elemosina (212).

In settori vicini alla tessitura, dobbiamo ricordare otto eretici, tra cui tre donne, che esercitano il mestiere di sarto menzionati nei processi del 1387-1388 (213) — altri due sarti compaiono nelle inchieste di Tommaso di Casasco del 1373 (214) — e due cordai (215).

Numerosi sono i valdesi occupati nella vendita dei più svariati prodotti (vino, frutta, verdura, castagne, pane, carni salate, polli, formaggi, aromi, candele di cera e di sego, scarpe, drappi, panni), ben diciotto, tra i quali solo sei uomini (216). Abbiamo già visto che il Galosna si era dedicato alla vendita del croco ed un altro predicatore itinerante, Giacomo Bech, in un suo soggiorno in Villastellone « vendebat vinum » (217). I macellai sono quattro (218) e due le rivenditrici di trippa (219).

Altri undici eretici vengono indicati quali « famuli »; ma il termine non ha un significato univoco, variando da quello di garzone o ragazzo di bottega (« famulus molendinarius », « famulus barbitonsoris » o « barberii », « famulus fornerii ») a quello generico di di-

---

(209) Cfr. Dupré Theseider, *L'eresia a Bologna*, p. 404; *Hérésies et sociétés*, p. 279 sg.; Gonnet, Molnar, *Les Vaudois*, p. 173 (e la bibliografia citata in queste opere).

(210) Amati, II, pp. 7, 19, 23, 29, 31, 42; Barbero, I, pp. 178, 208, 220, 235, 240, 270. Due tessitrici sono ricordate nei processi di Giaveno (A.G.O.D., a. 1335, ff. 18r, 61r, 62r).

(211) Amati, II, p. 15; Barbero, I, 197.

(212) Barbero, I, pp. 288-290.

(213) Amati, I, pp. 22, 33, 44, e II, pp. 18, 27-29, 42: Barbero, I, pp. 23, 52, 114, 206, 231, 235, 268 sg.

(214) Barbero, I, pp. 393, 450.

(215) Amati, II, p. 19; Barbero, I, p. 207.

(216) Amati, II, pp. 9-41; Barbero, I, pp. 185-271, 368.

(217) Amati, II, p. 49; Barbero, I, p. 461.

(218) Amati, II, p. 8, 11, 18, 31; Barbero, I, pp. 180, 185, 206, 240.

(219) Amati, II, pp. 17, 29; Barbero, I, pp. 203, 235.

pendente di famiglia signorile o di azienda agraria (220). Del personale a servizio in famiglie troviamo quattro domestiche (221).

Alcuni valdesi esercitano mestieri o professioni non raggruppabili nello schema finora seguito: si tratta di tre notai, di cui uno segnalato nel 1335 (222), di quattro levatrici (223) e di due « meretrices publice » (224).

Pochissimi sono gli eretici che esercitano lavori campestri: due « bubulci », un ortolano, un pastore, due « masoerii » e una « masceria », un « castrator animalium » (225). Vi sono poi un « camparius » (226), un gastaldo dell'abate di Susa e un « gastaldus seu masoerius » di Ascherio degli Ascherii di Almese (227), espressione in cui non è chiaro se il « seu » abbia valore esplicativo o piuttosto disgiuntivo.

L'eresia e il valdismo sembrerebbero dunque scarsamente diffusi tra i lavoratori agricoli; ma bisogna usare prudenza prima di trarre delle considerazioni conclusive. Infatti i mestieri e la posizione sociale degli eretici e valdesi finora considerati sono relativi a poco più di duecentocinquanta individui, circa la metà di quanti compaiono nelle varie fonti. Non si può escludere quindi che nell'altra metà fossero compresi anche medi e piccoli proprietari fondiari, coltivatori diretti, lavoratori alle dipendenze di aziende agrarie laiche ed ecclesiastiche. Quando poi si consideri che mancano del tutto riferimenti ai mestieri dei valdesi della val Chisone, dove pure, come abbiamo visto, essi erano molto numerosi, come non pensare, trattandosi di zona eminentemente agraria, che fra di loro vi fossero individui dediti ad attività agricole? E lo stesso interrogativo si potrebbe porre per i valdesi della val Pellice e dell'alta valle di Susa e di altre località ancora.

A questo punto s'imporrebbe un ampliamento dell'indagine anagrafico-sociale degli eretici, utilizzando altri documenti che integrino le fonti inquisitoriali. Ma si tratta di un lavoro lungo, che richiede lo spoglio paziente delle molte carte relative alle vicende delle varie località, in cui è segnalata una presenza ereticale, un lavoro che non mancherà di dare i suoi frutti. Si pensi ad esempio che molti valdesi della val Sangone, inquisiti nel 1335, appartenevano ad alcune delle famiglie, che nel 1279 costituivano la classe dirigente del comune rurale di Giaveno, quando era scoppiata la rivolta contro il monastero

---

(220) Amati, II, pp. 9-41; Barbero, I, pp. 185-271. Un « famulus boverius » è ricordato nei processi di Giaveno (A.G.O.D., a. 1335, ff. 3v, 7v).

(221) Amati, II, pp. 4, 17, 25, 55; Barbero, I, pp. 170, 203, 226, 474.

(222) Amati, II, pp. 36, 61; Barbero, I, pp. 252, 490; A.G.O.D., a 1335, ff. 9r, 45r, 48r, 67v, 71v.

(223) Amati, I, p. 35, e II, pp. 19, 36, 42; Barbero, I, pp. 63, 208, 253, 270.

(224) Amati, II, p. 7; Barbero, I, p. 177.

(225) Amati, II, pp. 14, 24, 27, 38, 41; Barbero, I, pp. 193, 220, 231, 258, 268.

(226) Amati, II, p. 36; Barbero, I, p. 253.

(227) Amati, II, p. 43; Barbero, I, p. 273 sg.

di S. Michele della Chiusa (228). D'altronde la presenza di consistenti comunità valdesi è attestata a Piossasco e a Scalenghe, dove i locali comuni rustici si erano impegnati sul finire del secolo XIII in aspri conflitti contro i loro signori (229). Tali esempi valgono a suggerire, a proporre una linea di indagine e non certo affrettate soluzioni al problema del complesso rapporto tra eresia e società.

Se uno dei caratteri principali della storia del Trecento europeo è « un'immane destrutturazione sociale » (230), come essa si è attuata nel Piemonte subalpino e in particolare nell'ambito dei comuni rurali? e qual era la posizione occupata in tale situazione da mercanti, artigiani, bottegai, piccoli proprietari terrieri, coltivatori diretti, dipendenti agrari? in che modo essi partecipavano alla tensione e alle lotte verso il nuovo assetto dell'organizzazione statale che si stava creando attorno ai Savoia? ed in tutto ciò l'adesione al valdismo che significato ha?

Al riguardo alcuni interessanti spunti non mancano negli atti dell'inquisitore Antonio di Settimo. Due eretici di Avigliana e di Sangano, citati per lettera dell'inquisitore il 27 giugno 1387, invece di presentarsi davanti a lui, si recano dal balivo che li consiglia di andare dal conte di Savoia « ut eos protegeret a manibus inquixitoris ». Quando finalmente l'inquisitore riesce a catturarli e a interrogarli, non « potuit obtinere quod ponerentur ad torturam »; li lasciò liberi « licet invite », « quia comes Sabaudie sibi mandavit quoniam credencia de Avilliana pro ipsis scripserat » (231).

Anche il principe d'Acaia non sembra sostenere l'attività del frate Antonio di Settimo. Quando costui infatti, preoccupato per la diffusione dell'eresia nel territorio della castellania di Perosa, minaccia di scomunica e interdetto ecclesiastico il Consiglio e la Credenza della bassa val Chisone, essi su consiglio del cancelliere Giovanni de Brayda e di Isoardo di Val S. Martino « et quorumdam aliorum curialium » si accordano col tesoriere Guglielmo di Caluso circa il pagamento di 500 fiorini annui al principe Amedeo d'Acaia « dummodo fecerit taliter quod inquisitor non accedat ad partes Peruxie causa

---

(228) Mi riferisco ad appartenenti alle famiglie dei David, dei Bosone, dei Bruno, dei Ruffini, (cfr. A.G.O.D., a. 1335, passim), che nel 1279 si trovavano appunto tra i credendari del comune di Giaveno (cfr. CLARETTA *Cronistoria*, p. 43). Lo studio della rivolta di Giaveno dev'essere ancora approfondito soprattutto nel quadro della notevole vivacità che sembra caratterizzare nella seconda metà del secolo XIII le comunità rurali del Piemonte occidentale. Per una prima informazione, cfr. G. BORGHEZIO. *Giaveno ribelle all'abate di S. Michele della Chiusa (1279)*, « Boll. stor.-bibl. subalpino ». 34 (1932), pp. 19-27.

(229) Sui contrasti tra i signori di Piossasco e Scalenghe e le comunità rustiche ad essi subordinate, cfr. G. MORELLO, *Dal « custos castri Plociasci » alla consorteria signorile di Piossasco e Scalenghe (secoli XII-XIII)*, « Boll. stor.-bibl. subalpino », 71 (1973), p. 76 sgg.

(230) R. ROMANO, *Tra due crisi: l'Italia del Rinascimento*. Torino 1971. p. 16.

(231) AMATI, I, pp. 46 sg.; BARBERO, I, pp. 130, 302-320 (quest'ultime pagine comprendono gli atti dell'interrogatorio dei due eretici non trascritti dall'Amati).

inquirendi contra eos de fide catholica ». Ma alle porte di Pinerolo si è stanziato l'esercito di Gian Galeazzo Visconti — siamo nei primissimi giorni del 1388 — e l'inquisitore deve allontanarsi e recarsi a Torino, non senza aver prima denunciato che i « credendarii » di Perosa erano incorsi nella « pena contumacie et excomunicacionis... ita quod provocavit principem predictum ad iram contra ipsum et cetera » (232).

Il Visconti era dunque nei pressi di Pinerolo e nel Canavese perdurava la minaccia della rivolta dei Tuchini (233): la presenza e l'atteggiamento dell'inquisitore costituivano quanto mai elementi di turbamento in una situazione in cui necessitava l'assoluta concordia fra i sudditi. Ma forse le condizioni del momento non avevano che reso più evidente quanto era stato lamentato da Gregorio XI in una lettera ad Amedeo di Savoia del 1375 (234). In essa il papa esprimeva il proprio disappunto e la propria preoccupazione che nelle terre del conte si trovasse una « hereticorum multitudo copiosa » e si rifugiassero eretici « aliarum partium », dimorandovi « tute », poiché « quidam nobiles partium earumdem eos, postposito Dei timore, foventes non permittunt eumdem inquisitorem procedere contra illos ».

Le espressioni della lettera pontificia, soprattutto là dove denunciano la protezione offerta da « quidam nobiles » agli eretici, ripropongono la necessità di considerare l'insediamento del valdismo nelle Alpi occidentali del versante italiano al di là di ogni schematismo, prestando attenzione alla molteplicità degli aspetti che esso può assumere e alle contraddizioni che anche sul piano sociale un movimento religioso può mostrare. Se è vero che le eresie sono « des sismographes de leur moment historique » (235), come pretendere che esse non ne vivano e ne registrino tutta la complessa e contraddittoria realtà, specialmente in un secolo così ricco di contrasti, così pieno di fermenti come il Trecento?

GRADO G. MERLO

(232) AMATI, I, p. 50 sg. (la trascrizione dell'Amati tralascia ampie parti del manoscritto originale e contiene vari errori di cui il più grave sembra essere « domini Antonioli priori » al posto di « domini Antonioli Porri »); BARBERO, I, pp. 155-161. Che le truppe di Gian Galeazzo Visconti premessero da vicino su Pinerolo è confermato negli Ordinati del Consiglio di Chieri, che in data 10 gennaio 1388 registrano: « tunc gentes domini Mediolani cepperant monasterium Pinayrolii » (ARCHIVIO COMUNALE DI CHIERI, *Convocati*, volume 29, f. 64v).

(233) Sul movimento dei Tuchini in Piemonte, cfr. GABOTTO, *Gli ultimi principi*, p. 53 sgg.: S. CORDERO DI PAMPARATO, *Il tuchinaggio (1386-1387)*, in *Eporediensia*, Pinerolo 1900 (Biblioteca della Società storica subalpina, 4), p. 425 sgg.

(234) Lettera cit. sopra, n. 10.

(235) BORST, *La trasmission*, p. 274.

L'unité du valdéisme en France à la fin du XIII[e] siècle

(Bourgogne, Sillon rhodanien, Gascogne)

On ne possède guère, sur le valdéisme en France à la fin du XIII[e] et au début du XIV[e] siècles que des sources languedociennes, qui sont depuis longtemps connues.

C. Douais a signalé en 1900 l'interrogatoire des Bourguignons du Bas-Rouergue en 1273, dans le registre de l'inquisiteur de Toulouse Renous de Plassac (1).

Dès 1868, E. Roschach consacrait une étude très diligente aux vaudois condamnés par Bernard Gui, l'inquisiteur de Toulouse, dominicain et historien, de 1311 à 1322, d'après le Liber Sententiarum publié à Amsterdam par Philippe de Limborch en 1693, sur un manuscrit longtemps cru perdu, mais qui se trouve au British Museum ms. Add. 4697) (2).

I. v. Döllinger avait donné de longs extraits des interrogatoires de quatre vaudois dauphinois condamnés à Pamiers par Jacques Fournier (plus tard Benoît XII) en 1319 et 1321 (ms. Vatican Lat. 4030). C. Molinier, puis J. M. Vidal revinrent sur ce document, que j'ai publié en 1965 (3).

Döllinger avait donné également, sous une fausse attribution, de longs extraits de la copie Doat de la *Practica Inquisitionis* de Bernard Gui, que Douais publiait in extenso et dont nous possédons maintenant une édition maniable (4).

---

(1) Bibl. nat. Paris, ms. Doat t. XXV, f° 9 v°-10 r°. C. Douais, Documents pour servir à l'histoire de l'Inquisition dans le Languedoc, t. I, Paris 1900, p. CLXXX.

(2) E. Roschach, *Une émigration bourguignonne dans le sud-ouest de la France au XIII[e] et auXIV[e] siècle,* Mémoires de l'Académie des Sciences, inscriptions et belles-lettres de Toulouse, VI[e] série, t. VI, Toulouse 1868, pp. 97-121. Limborch, *Historia Inquisitionis cui subjungitur Liber Sententiarum Inquisitonis Tholosanae,* Amsterdam 1693. - M.A.E. Nickson. *Locke and the Inquisition of Toulouse,* The British Museum Quarterly, vol. XXXVI, n. 3-4, 1973, pp. 83-92, où l'auteur, conservatrice au B.M., indique comment elle a découvert l'histoire de ce manuscrit.

(3) I. von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte im Mittelalter,* t. II, Munich, 1890. - C. Molinier, *Etudes sur quelques manuscrits des bibliothèques d'Italie...,* Paris 1886, pp. 217 et ss. - J. M. Vidal, *Le Tribunal d'Inquisition de Pamiers,* Paris 1905. - J. Duvernoy, *Le Registre d'Inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers,* t. I, Toulouse 1965, et *Corrections,* ibid., 1972.

(4) Döllinger, *op. cit.*, pp. 3-17. Il s'agit de Doat t. XXX et non VII. Cf. Duvernoy, *Une source traditionnelle de l'hérésiologie médiévale. les Beiträge de Döllin-*

De ces sources, la première n'a d'intérêt que pour la date (1273) où apparaissent à Alzone (Verfeil, Tarn-et-Garonne) des Bourguignons qui ne seront condamnés comme vaudois qu'en 1322.

Le Manuel de Bernard Gui, malgré la qualité de son auteur, n'est qu'une compilation de sources de date et de provenance diverses: Etienne de Bourbon, David d'Augsbourg, l'anonyme publié pour la première fois par Martène et Durand (5). La contribution originale de Gui se limite à une reproduction allégée des données liturgiques recueillies à Pamiers (cf. Mollat, op. cit., p. 54 et Duvernoy, Registre, op. cit., I, p. 105).

Les deux autres sources, par contre, sont d'une exceptionnelle richesse, l'une, les Sentences, sur l'histoire et la géographie du valdéisme, l'autre, le Registre d'Inquisition, sur sa doctrine, son ecclésiologie et sa liturgie (6).

Ces sources paraissent dignes de confiance. Les déposants rendent compte de leur foi sciemment et courageusement. Ils ne sont l'objet d'aucune accusation inepte. Lorsqu'on possède à la fois l'interrogatoire et la sentence, on peut constater que les « attendus » de cette dernière, (la culpa), reflètent correctement les aveux du condamné. Les noms de lieux sont presque tous identifiables, au besoin corrigés (7).

On peut donc demander à ces documents des renseignement historiques certains. Pour la partie dogmatique et ecclésiale, par contre, il sera nécessaire de les confronter entre eux, car Jacques Fournier et Bernard Gui n'avaient ni les mêmes méthodes, ni les mêmes curiosités, et aussi de les confronter avec d'autres.

La première mention de vaudois en Bourgogne depuis l'origine est un renseignement non daté d'Etienne de Bourbon, qui écrivit peu avant sa mort vers 1260. Il s'agit d'un vaudois arrêté à Jonvelle-sur-Saône, près de Vesoul (8).

Mais en 1273 Renous de Plassac, inquisiteur de Toulouse, interroge des immigrés qui sont installés à proximité de la récente bastide de Verfeil (Tarn-et-Garonne), à Alzone, Paulhac et Pech-Rodil. Il y a

---

ger, Revue de l'Histoire des religions, Paris 1973, t. 188, pp. 162-163. - DOUAIS, *Practica Inquisitions heretice pravitatis auctore Bernardo Guidonis O.F.P.*, Paris 1886. - G. MOLLAT, *Bernard Gui, Manuel de l'inquisiteur*, Paris, t. I, 1926 (partiel).

(5) Fragment « *Solum semel consacrant in anno...* », MARTÈNE et DURAND, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. V, Paris 1717, cc. 1754-1755; DÖLLINGER, *op. cit.*, p. 8: A. DONDAINE, *La hiérarchie cathare en Italie*, II, Archivum Fratrum Praedicatorum, t. XX, Rome 1950, pp. 250, 320-321.

(6) Sur ce dernier point, voir l'étude du professeur Valdo Vinay, in *Waldenser, Geschichte und Gegenwart, herausgegeben von Wolfgang Erk*, Francfort 1971, pp. 68 et ss.

(7) Cas des deux dauphinois condamnés au bûcher en 1321: LIMBORCH, *op. cit.*, pp. 289-290 et DUVERNOY, *Registre*, I, pp. 508-532. - Cf. « *Botinqueville* », erreur du notaire de Fournier, *ibid.*, p. 520, corrigé dans la Sentence en « *Bocin* », Limborch, p. 290 (Boucin, Isère).

(8) A. LECOY DE LA MARCHE, *Anecdotes historiques... d'Etienne de Bourbon*, Paris, 1877, p. 279.

là des Bourguignons, qui ne portent encore qu'un prénom, et un Auvergnat. Leurs réponses sont purement négatives, mais l'un d'eux déclare avoir vu brûler deux vaudois en Bourgogne avant de quitter le pays (9).

Par l'interrogatoire des familles de ces pionniers, dans l'été 1320, Bernard Gui put déterminer leur provenance commune avec celle des vaudois qui avaient fui la Bourgogne pour se réfugier, depuis 1270 environ, en Astarac, en Armagnac, et en Lomagne, autour des nouveaux lieux de peuplement. En 1320, l'Auvergnat d'Alzone a disparu, mais il y a une famille originaire de Montignac (Dordogne) non moins vaudoise que les autres.

Dès 1311, Bernard Gui avait fait arrêter systématiquement les Bourguignons de Gascogne. La plupart d'entre eux étaient tenanciers de « bordes » (fermes) situées à proximité des bastides récentes d'Astarac: Marciac, Mirande, St-Jean le Comtal, Castelnau-Barbarens, ou d'Armagnac: Mirepoix. Mais certains étaient déjà passés de la condition paysanne à l'artisanat, et de la terre à la ville: tisserands, tailleurs, charretiers, tonneliers. Quelques noms de famille apparaissent, mais dans l'ensemble ils portent tous, pour l'Inquisition, et sans doute pour les indigènes, le cognomen de Burgundus, l'actuel Bergougnoux. Ils avaient conservé leur langue, mais appris celle du pays, et savaient distinguer les dialectes: rouergat, albigeois, toulousain, gascon (10).

On ne sait si la rafle fut complète. Aux condamnés présents, les Sentences ajoutent quelques défunts notables et des fugitifs. Au total, le nombre des vaudois bourguignons cités est de l'ordre de 135. Sur ce nombre, 40 sont installés à Alzone, et 3 à Noailles (Tarn). Il y a au total 74 condamnés. Mais sur ces deux à trois cents personnes, en comptant les enfants, il y a cinquante prédicateurs itinérants environ (11), ce que le livre des Sentences appelle des *Valdenses,* des *Pauperes Lugdunenses,* ceux qui s'appellent entre eux *Fratres,* et que leurs fidèles appellent les *bonae gentes.*

GEOGRAPHIE DU VALDEISME « ULTRAMONTAIN »

L'origine des Bourguignons est le nord de la plaine de Bresse, à l'est de la Saône: La Chapelle-Saint-Sauveur (Saône-et-Loire), Lons-le-Saunier (Jura), et le revers ouest du Jura: Saint-Laurent-la Roche,

---

(9) Doat XXV, f° 9 v°.

(10) Langue albigeoise, Limborch, p. 200; rouergate, v. 353; toulousaine, p. 367. L'Eglise vaudoise paraît avoir recherché l'amalgame; le barbe bourguignon Etienne Bordet a un socius de langue toulousaine; le diacre Barthélemy de Cojarc (Lot), forme le jeune bourguignon d'Alzone Huguet Garin.

(11) Il n'y a qu'une *soror,* qui n'est pas bourguignonne: Raimonde de Castres (Tarn). Limborch, p. 201.

Orgelet (Jura), Cernon (Ain), alors dans les diocèses de Besançon et de Genève.

Les premiers inquiétés furent deux frères de Beaupuy en Lomagne (Tarn-et-Garonne), Arnaud et Perrin Maurel, qui avaient hébergé dans leur « borde » le grand cathare Pierre Authié jusqu'à sa capture. Perrin avait épousé une cathare (12), mais sa qualité de Bourguignon ne pouvait manquer de faire procéder à des recherches. La coutume était en effet que les inquisiteurs échangeassent mutuellement leurs services. et celui de Besançon n'avait pas dû manquer d'agir ainsi devant l'exode de ses justiciables, tout en envoyant un prêtre, vaudois converti, espionner en Gascogne.

De fait. après les aveux des Maurel en décembre 1309, Bernard Gui entendait d'abord, le 22 octobre 1311 les aveux d'un charron de Mazères (Castelnau-Barbarens. Gers) originaire d'Aloise (La Chapelle-Saint-Sauveur), qui déclairait avoir vu et reçu chez lui 13 ministres vaudois, puis, le 29 octobre 1311, ceux du prêtre mentionné ci-dessus. Jean Philibert, de la Chapelle-Saint-Sauveur, qui habitait Castelnau-Barbarens, et qui fournit un historique précieux: envoyé en 1284 par l'inquisiteur à la recherche d'un vaudois nommé Roux Jaubert, il rentre en Bourgogne, mais retourne en Gascogne et y fixe sa demeure. Il fréquente les vaudois, se convertit à l'hérésie après avoir rencontré le « majoral » Christin (13), se fait arrêter à son retour en Bourgogne par l'inquisiteur de Besançon Gui de Reims en 1289, mais retourne en Gascogne, et ne tient aucun compte de son abjuration et de son engagement d'espionner pour le compte du tribunal. Le malheureux fut condamné à être brûlé le 30 septembre 1319. mais il dut attendre d'avoir été auparavant dégradé par l'archevêque de Toulouse. le 15 juin 1320 (14), en vertu de lettres de Jean XXII. car le siège d'Auch était vacant.

Furent brûlés aussi divers parfaits ou relaps, et, à Alzone, une croyante, la vieille Erménie Odet, qui, avec son père Garin. avait subi l'enquête de 1273. dont le fils était parfait, et qui refusa de prêter serment et d'abjurer sa foi. Son neveu ou petit-neveu, Huguet Garin, parfait également. arrêté en Albigeois, puis envoyé à Avignon où se trouvait Bernard Gui, y avait été brûlé. vers 1319 (15).

De son côté, Jacques Fournier, évêque de Pamiers depuis 1317. arrêtait dans l'été 1319 quatre vaudois installés dans une maison de la ville, tandis que quatre autres qui vivaient avec eux s'enfuyaient. Il commença leur interrogatoire le 9 août 1319, les envoya à la Curie quand il sut qu'ils étaient Dauphinois, mais Jean XXII les lui ren-

---

(12) Circonstance fortuite. Il n'y a pas d'interpénétration du catharisme et du valdéisme.

(13) Qui lui dit: « il vaudrait mieux pour vous être un porc que dire la messe en état de péché ».

(14) L'ensemble de ces renseignements est tiré de Limborch, pp. 93 à 381, passim.

(15) Bernard Gui était en Italie en 1317-1318, en Flandre en 1318, et dut commencer ses poursuites à Alzone dès la capture de Garin. Or celles-ci sont de 1320.

voya (16). Le chef de la communauté, le « diacre » Raymond de Sainte-Foy, fit une déposition très complète, sans toutefois dénoncer de personnes vivantes, et monta sur le bûcher le 1er mai 1320, avec sa vieille nourrice Agnès Francou, originaire de Vermelle (Nivolas-Vermelle, près de Bourgoin, Isère). Lui-même avait été élevé à la Côte-Saint-André (Isère), mais son père était du diocèse de Genève.

Jean, un tonnelier de Vienne, et sa femme Huguette, de la Côte-Saint-André, arrêtés avec eux, ne furent brûlés que le 1er août 1321. La déposition d'Huguette est importante par les étapes de la prédication vaudoise qu'elle décrit: Vienne, Viviers, Avignon, Orange, Arles, Tarascon, Montpellier, Toulouse (17).

Le trait essentiel de l'affaire est l'unité qui caractérise l'Eglise vaudoise. Les Dauphinois de Pamiers appartiennent à la même communauté que les prédicateurs bourguignons. La hiérarchie est paulinienne: majoraux, prêtres, diacres. Les majoraux de Raimond de Sainte-Foy furent successivement Jean de Grandval, ou le Lorrain, Jean de Chalon, Christin Maynes, et Jacques. On nomme un Humbert le Champenois, un Gérard de Vienne et un Gérard le Provençal, un Guillaume de Genevois. Toute la *Francia media* est donc le siège d'une Eglise unique, dans laquelle il faut sans doute comprendre une partie de la Suisse, car les vaudois apparaissent à Berne en 1277 (18). Important aussi est le fait que Raimond a eu pour compagnon un Michel l'Italien.

En Languedoc, ces missionnaires ont retrouvé les vestiges du valdéisme de la première moitié du XIII[e] siècle, dans les mêmes régions: Pays castrais, Quercy, Toulouse. Il est même possible qu'en s'implantant en Bas-Rouergue, où sept vaudois avaient été brûlés en 1214 (Morlhon, Aveyron) (19) et à Pamiers, où la famille comtale leur était favorable avant la Croisade, la communauté ait cherché à renouer de vieilles tradition.

L'important aussi est la présence d'un auvergnat et de Périgourdins parmi les Bourguignons d'Alzone. Si l'on songe à la présence du valdéisme à Bordeaux quelques décades auparavant, le territoire couvert par le barbe Martin à la veille de la Réforme surprend beaucoup moins (20).

---

(16) J.-M. VIDAL, *Bullaire de l'Inquisition française au XIV[e] siècle*, Paris 1913. p. 55.

(17) Registre, *op. cit.*, t. I, pp. 40-127, 508-532, passim.

(18) D'après la Chronique bernoise de Justinger, citée par G.-F. OCHSENBEIN, *Aus dem Schweizerischen Volksleben des XV Jahrhunderts: Die Inquisitions-prozess Wider die Waldenser zu Freiburg i. U. im Jahre 1430*, Bern 1881, p. 95. Cf. aussi la titulature de l'inquisiteur de Besançon en 1326, Vidal, *op. cit.*, p. 105.

(19) PIERRE DES VAUX-DE-CERNAY, *Histoire albigeoise*, trad. P. Guébin et H. Maisonneuve, Paris 1951, p. 197.

(20) Forez, Roanne (et non Rodez), Bourbonnais, Limousin, Auvergne, Bordelais, Vivarais. (P .ALLIX, *Some remarks...* Londres 1690, pp. 313-314).

LA STRUCTURE ECCLESIALE

Les « Frères » forment un ordre (*status*) auquel on accède par les vœux classiques de pauvreté, célibat et obéissance, et l'imposition des mains. Le premier des ordres est le diaconat, mentionné par Raymond de Sainte-Foy, mais non par les Sentences, qui ne connaissent que des prêtres et des majoraux (21).

On n'accède à la prêtrise qu'à l'âge parfait (22).

Si, en Gascogne et en Rouergue, les Frères sont essentiellement itinérants, bien qu'ils aient souvent leur famille dans la région, à Pamiers Raymond a loué une maison où résident huit personnes des deux sexes en permanence, gagnant leur vie par leur travail. Des quatre condamnés de Pamiers, Raymond seul appartient à l'ordre vaudois; ses compagnons sont dans une situation intermédiaire entre l'ordre et le laïcat. Ils en donnent d'ailleurs la preuve en acceptant le bûcher.

La proportion des Frères, et notamment des prêtres, et des clercs (23), chez les Bourguignons, est manifestement excessive: 50 environs. Sur ce nombre, un Frère, qui fut le seul à abjurer, n'en dénonce que 14. C'est dire que Gascogne et Bas-Rouergue sont une terre de refuge et de recrutement pour la communauté ultramontaine. Pamiers au contraire est un point statique, un *hospitium*, où les vaudois espèrent sans doute attirer des amis, qui deviendront des croyants (24).

Ce dernier schéma correspond tout à fait à des descriptions connues par ailleurs: celle d'Anselme d'Alexandrie (25), et surtout celle du *De pauperibus de Lugduno* (26), qui de plus décrit aussi la mission itinérante telle qu'on la rencontre en Gascogne, y compris les petits cadeaux aux croyants, l'interdiction pour l'ancien d'avoir de l'argent sur lui (27).

Jacques Fournier interroge Raymond sur la tenue du chapitre général annuel, mentionné par le *De pauperibus*. Raymond répond par la négative, mais ce peut être par prudence, car il n'est pas tenu de dire la vérité sur ce qui peut nuire à son Eglise. Il indique ailleurs avoir fait le voyage d'Italie avec son majoral Jean le Lorrain (28).

---

(21) Barthélemy de Cajarc est un magister pour les Bourguignons, un diacre pour Raymond.

(22) Fournier, Registre, p. 59.

(23) 4 majoraux, 5 prêtres, 7 « clercs » dont sans doute plusieurs prêtres, car ils confessent les croyants. C'est en principe la prérogative du prêtre, d'après Raymond, mais il y a des exceptions (Limborch, p. 200).

(24) Les femmes ont lié connaissance avec les bourgeoises de Pamiers à la sortie de la messe (Fournier, p. 125).

(25) Ed. Dondaine, *La hiérarchie cathare en Italie*, *op. cit.* supra n. 5, p. 319.

(26) Ed. Döllinger, Beiträge, *op. cit.*, p. 93-94.

(27) *Ibid.*, p. 97. - Cf. Limborch p. 232 (des canifs et des aiguilles). - Cf. Fournier, p. 525 et Anselme d'Alexandrie, éd. Dondaine, *op. cit.*, p. 318.

(28) Fournier, p. 100.

L'importance attachée à l'étude, plus particulièrement celle de l'Ecriture, est attestée par les deux sources (29). Raymond a été instruit deux ans alors qu'ils était encore écolier par un Frère, dans le diocèse de Lyon, puis cinq ans par un majoral dont il était le *famulus*, avant d'être reçu diacre. Il a continué à étudier l'Ecriture avec le même majoral deux ans, puis sept ans avec Michel l'Italien. Ces études comportaient d'ailleurs la fréquentation des écoles officielles: un an de *Grammatica* à Orange après son diaconat, ce qu'il poursuivit encore un an à Montpellier, où il allait chez les Frères mineurs. Il avait passé aussi deux ans à Viviers. Ces séjours prolongés et sûrs supposent évidemment l'existence d'*hospitia* analogues à celui de Pamiers (30).

Ces 16 ans de condition studieuse et subalterne l'ont amené à la trentaine. Il comptait sans doute être nommé prêtre à 33 ou 34 ans (l'âge parfait, par référence à celui du Christ dans la vie publique), à brève échéance (31).

Mais il est certain que les qualités morales ou les aptitudes missionnaires jouaient un rôle égal à celui de la science, et parfois prédominant. Raymond cite le cas du majoral Christin, qui était *idiota et sine litteris*, simple et ignorant du latin. S'agissant d'un trait apostolique, d'ailleurs, (Actes 4, 13) le renseignement ne pouvait avoir, pour Raymond, le sens péjoratif que lui attribue manifestement l'évêque (32).

LA DOCTRINE

La foi vaudoise s'exprime par l'énumération de sept articles de foi (tirés du *Credo*) et de sept sacrements. A cet égard, la profession de Raymond est bien dans la ligne classique qu'a relevée le professeur G. Gonnet (33). La théologie dogmatique ne diffère du catholicisme que sur l'eschatologie: pas de purgatoire ni de suffrages pour les morts.

La théologie morale fournit ce qui fut longtemps le critère essentiel pour l'inquisiteur: l'objection de conscience au serment, au mensonge, et à l'homicide, donc à la justice pénale. Il s'agit là de péchés mortels, et le précepte, qui vient directement de l'Evangile, oblige le croyant aussi bien que le parfait, différence essentielle avec le catharisme (34).

---

(29) Döllinger, pp. 94-95. - Fournier, pp. 99-100.

(30) Fournier, p. 102.

(31) *Ibid.*, p. 59, renseignement que l'on retrouve à Berne 80 ans plus tard, cf. Ochsenbein, *op. cit. n. 18*, p. 113.

(32) Fournier, pp. 100-110.

(33) *Le confessioni di fede valdesi prima della Riforma*, Turin 1967, pp. 99, 101.

(34) Pour les trois compagnons de Raymond, pour Jean le Bressan, pour la vieille Ermenie, l'Inquisition présente le refus de jurer comme la principale justification du

Quant aux sacrements, si les Frères les reconnaissent, ils ne les administrent pas tous. Ils ne pratiquent que la confession, l'imposition des mains, et à titre exceptionnel l'eucharistie.

La rémission ne peut venir que de Dieu. Aussi le confesseur n'absout-il pas lui-même (35). C'est ce qu'exprime aussi le Lombard interrogé par Anselme d'Alexandrie: il ne s'agit que d'un « bon conseil » (36).

L'imposition des mains, dont Raymond ne sait trop si elle correspond à l'ordre ou à la confirmation, a pour effet l'entrée dans le *status*, et ultérieurement l'accès au sacerdoce et au grade pontifical.

Selon Raymond, l'eucharistie n'est consacrée que par le seul majoral, et encore à titre expérimental. Les croyants n'y participent pas, et même l'ignorent. Les Frères, par contre, conseillent aux croyants d'assister à l'élévation à l'église (37). Ces renseignements sont quelque peu infirmés par les Sentences des Bourguignons. Le prêtre (romain) Jean Philibert, devenu vaudois, n'a pas cessé de dire la messe. Mais par ailleurs un vieux Bourguignon demeurant à proximité n'a jamais communié de sa vie (38). C'est sur ce point que le nicodémisme vaudois est le plus ambigu. Sur le reste des pratiques romaines, les explications de Raymond sont simples: celles qui sont contraires au précepte évangélique, telles que la possession de richesses séculières et les suffrages pour les morts, doivent être corrigées. Les autres, indifférentes, sont édifiantes pour les croyants, et on ne peut que leur conseiller d'y participer (39).

Le terme de nicodémisme est peut-être un peu sévère pour l'attitude, à la vérité nouvelle dans le christianisme, du vaudois. Ce n'est pas la prudence dans l'attente du jugement de l'avenir. Ce n'est pas davantage une tolérance confinant à l'indifférence. Telle qu'elle ressort de son interrogatoire, l'attitude de Raymond est celle de la politesse. « L'Eglise romaine a tort, mais je ne veux pas lui manquer de respect au point de dire qu'elle est dans l'erreur », dit Raymond (40). De la part d'un homme qui va donner sa vie pour sa foi, il n'y a pas là une simple convenance mondaine. Il est possible que Raymond, conscient de la qualité de son interlocuteur, le futur Benoît XII, ait cherché à élever le débat à un niveau quasi diplomatique, ou à montrer que l'attitude du valdéisme vis à vis de l'Eglise officielle ne justifiait pas la persécution. Mais, de la part de gens aussi étroitement soucieux du précepte évangélique, il est plus probable qu'il y avait là l'écho de: « Ne jugez pas et vous ne serez pas jugés » - « Que celui qui n'a pas péché jette la première pierre », etc...

---

bûcher: « *adhuc presente toto populo jurare recusas* » (Jean le Bressan. Limborch. p. 207).

(35) Fournier, p. 109.

(36) Ed. Dondaine, *op. cit.*, p. 319.

(37) Fournier, p. 81.

(38) Limborch. pp. 247, 252.

(39) Fournier, p. 81.

(40) Cf. Fournier, p. 85: « *in hoc non vult inhonorare dominum Papam* ». etc...

LA LITURGIE

Le culte revêt pour les fidèles l'aspect traditionnel attesté par de nombreuses sources jusqu'à la Réforme:

— Prières à genoux devant un banc, limitées à la récitation de nombreux *Pater noster*;

— *Benedicite* au début du repas, en langue vulgaire;

— Action de grâces après le repas (41);

— Nouvelle prière;

— Prêche de l'Evangile.

Pour des raisons de sécurité, le culte suivait le repas du soir et était réservé à la maison qui accueillait les Frères et à quelques parents ou voisins (42).

A côté de ce culte essentiellement pastoral, les Frères possèdent une liturgie réservée à leur communauté.

L'élément le plus important en est une commémoration de la Cène, le jeudi saint, sous les espèces du pain, du vin et des poissons, qui est attestée dès les premières sources judiciaires, les Pénitences de Pierre Sellan pour le Quercy, de 1241 (43). Les faits réprimés ne sont pas datés, mais il s'agit d'une période de liberté religieuse, donc, soit de la période antérieure à la Croisade (1209), soit de la période qui va de la reconquête du Midi, vers 1224, à la prise d'Avignon en 1226. Comme les vaudois ont cimetière, écoles et hôpital, il est plus que probable qu'il s'agit de la période antérieure à 1209.

A cette haute époque, les croyants participent à la Cène, et on envoie même le pain et le poisson aux absents (44).

La situation à la fin du XIII[e] siècle et au début du XIV[e] est différente. C'est le majoral qui célèbre cette commémoration le jeudi-saint, selon une formule que Raymond possédait par écrit et que le Registre de Fournier nous restitue. Le fragment publié par Martène: « *Semel consecrant in anno...* » décrit la même pratique, mais beaucoup plus sommairement; il omet le lavement des pieds des présents par le majoral, et le poisson (45).

Après cette commémoration, tous consomment les espèces. Mais il ne s'agit pas d'une eucharistie: « Cette bénédiction n'a d'autre vertu spéciale que d'être faite en mémoire de la Cène du Seigneur » (46).

---

(41) Raymond donne dans Fournier (p. 105) la formule complète. Bernard Gui la fournit également, en résumé, en imitant probablement le *De pauperibus de Lugduno* (ed. Döllinger, *op. cit.*, p. 94). C'est lui qui précise « *in vulgari* », reprenant le « *materna lingua* » de son modèle. (*Op. cit.*, p. 56).

(42) Bernard Gui, *ibid.*, p. 56.

(43) Ms. B. N. Paris fonds Doat t. XXI, ff° 185-323, sur lequel C. Lea a attiré l'attention le premier dans son *History of the Inquisition of the Middle Ages*. New-York 1888, t. II, pp. 581 et ss., trad. française t. II, pp. 34-38.

(44) Cf. Duvernoy, Albigeois et Vaudois en Quercy d'après le Registre des Pénitences de Pierre Sellan, *Actes du XIX[e] Congrès d'Etudes régionales tenu à Moissac les 5 et 6 mai 1963*, Albi 1963, p. 10, n. 65.

(45) Ed. Dondaine, *op. cit.*, pp. 320-321.

(46) Fournier, t. I, pp. 67-68.

Néanmoins, enhardi par cette prière, et mieux disposé par la méditation et les jeûnes du Carême, le majoral, s'il s'en sent digne, consacre parfois le jour de Pâques, avec une hostie azyme courante, « pour se communier, lui et les Frères, ...et pour que ce jour-là soit adoré le Christ, qui est ressuscité des morts » (47).

On s'explique le secret relatif qui entoure ces cérémonies, inconnues des déposants des Sentences, si l'on relève dans le *De pauperibus de Lugduno* que les majoraux se trouvent à cette époque de l'année au chapitre général (48).

Enfin, pratique plus cléricale encore, les Frères récitent des « heures », dont Raymond donne un détail minutieux, qui constituent un bréviaire rudimentaire, amputé des hymnes et des leçons et limité à quelques Psaumes (49).

Si singulier qu'il puisse nous paraître, ce renseignement est confirmé par une source dont la tradition est tardive (XV[e] siècle), mais qui peut remonter un peu plus haut, le fragment « Heresiarchae sectae Waldensium a Petro Waldensi... » (50): « Ils critiquent les heures canoniques..., mais ils ont leurs prières privées et spéciales ».

* * *

De ces divers faits il faut d'abord relever quelques constatations. Il y a unité ecclésiale entre Bourguignons et Provençaux, Gascons et Languedociens. Le majoral Jean de Grandval, lui-même lorrain, emmène le Dauphinois Raymond en Italie et le confie à un Italien, Michel. Les renseignements que nous fournissent les sources toulousaines et appaméennes sont recoupés par de bons documents de provenance allemande, ou italienne.

Autre constatation, le valdéisme se présente comme une société de parfaits groupés en communauté, comme une « religio » hiérarchisée et quasi-monastique. En cela, il est bien l'héritier du XII[e] siècle (51), et il ressemble étroitement au catharisme.

Mais, et c'est là encore une constatation qui s'impose, le valdéisme est décidé à réformer l'Eglise officielle de l'intérieur, en la critiquant sans ménagements, mais en rêvant de la voir un jour digne de l'accueillir. Archaïsme sans doute, correspondant aux intentions

---

(47) *Ibid.*, p. 61.

(48) Döllinger, p. 95.

(49) Fournier, t. I, p. 104.

(50) Döllinger, pp. 304-305 (cf. aussi 344-345). Il faut noter dans ce document la division des vaudois en Romans, Piémontais et Allemands. Il n'y a plus de « Lombards », mais la prohibition du serment subsiste. Or les vaudois d'Allemagne semblent l'avoir abandonnée au contact du Hussisme. Présente en Autriche à la fin du XIV[e] siècle (Döllinger, p. 309) et dans les articles envoyés par Berne (1399), elle a disparu en 1430 dans le procès de Fribourg (Cf. Ochsenbein, *op. cit.*, p. 111).

(51) Nous préférons à cet égard la thèse classique d'Herbert Grundmann à la thèse marxiste, développée notamment par Gottfried Koch, selon laquelle des mouvements populaires se seraient transformés en institutions cléricales sous l'empire du féodalisme ambiant.

de Pierre de Vaulx ou de ceux qui devaient devenir les Pauvres catholiques, mais aussi vision optimiste d'un mouvement qui, à cette époque même, inquiète le pape dans les Vallées, passe de la vallée du Rhône à la crête des Alpes, essaime en Apulie, et va connaître en Allemagne un essor extraordinaire. L'horizon missionnaire du valdéisme, de ce fait, sera beaucoup plus large que celui des petites communoutés bourguignonne ou provençale du XIV[e] siècle. On peut dire qu'elles contenaient en germe l'adhésion à la Réforme.

JEAN DUVERNOY

Les Vaudois en Wallonnie à la fin du moyen âge

« ...in diocesibus Cameracensi, Attrebatensi, Tornacenci et Morinensi insurrexerant quidam homines segregantes se a consortio hominum et in silvis, nemoribus et cavernis et in locis absconsis et abditis sua faciebant conventicula, ac inter se refricabant et dogmatizabant quasdam hereses et articulos condempnatos qui repperiuntur Waldentium, qui dicti fuerunt Pauperes de Lugdono... »

Constance, 12 avril 1418, acte notarié.

L'historien Paul Frédéricq, dans son *Corpus documentarum Inquisitionis haereticae pravitatis neerlandicae*, n'a relevé explicitement le nom « Vaudois » que dans des textes ayant trait à deux persécutions: la première, vers 1459-1460, sous le duc de Bourgogne Philippe-le- Bon, avec son corrolaire de réhabilitation en 1491 sous l'empereur Maximilien pendant sa première mambournie, et tandis que l'Artois est occupé par les troupes françaises de Charles VIII; la deuxième sous la minorité de Charles-Quint, pendant la deuxième régence de Maximilien, représenté aux Pays-Bas par sa fille Marguerite d'Autriche.

La Vauderie d'Arras, comme on l'a improprement nommée, car l'affaire s'étendit bien au delà des frontières de la province d'Artois, fut étudiée par A. Duverger (1), puis par P. Beuzart (2). L'autre persécution, qui sévit principalement dans le comté de Namur, fut étudiée par J. Meyhoffer (3).

Toutefois le problème de l'existence de groupes vaudois en Wallonnie est plus complexe. Souvent les disciples de Valdès ou Pierre Valdo furent désignés dans nos Provinces sous d'autres noms, mais

(1) A. Duverger, *La Vauderie dans les états de Philippe le Bon*, Arras, 1885 (avec bibliographie critique).

(2) P. Beuzart, *Les hérésies pendant le Moyen Age et la Réforme jusqu'à la mort de Philippe II, 1598, dans la région de Douai, d'Arras et au pays de l'Alleu*, Le Puy, 1912.

(3) J. Meyhoffer, *Les hérésies et la Réformation protestante à Namur*, dans *Société d'Histoire du Protestantisme Belge*, 1[e] série, 9[e] livraison, Bruxelles, 1912.

il est alors difficile de départager qui est Vaudois ou adepte d'une autre famille hétérodoxe. Il semble que les termes de Piphles ou Pifres, de Populicani ou Publicani, de Béghards ou de Béguins, désignaient des Albigeois. Les vocables de Bougres ou de Patarins sont moins clairs, tantôt ils semblent qualifier des Albigeois, tantôt des Vaudois. Le mot de Turelupins (4) paraît être le nom des Vaudois dans nos régions wallonnes, comme ceux de *Klompdraegers* ou *Kloeffers* (5) dans les provinces de langue néerlandaise. Enfin, à partir du XV[e] siècle, le mot de Vaudois devient synonyme de sorcier (6), quoique ces accusations de sorcellerie ou de magie noire ne doivent pas nécessairement être prises en considération.

De plus deux dates doivent encore être tenues en ligne de compte. La première condamnation des Vaudois fut prononcée par le pape Lucius III au concile de Vérone, le 4 novembre 1184 (7). Avant cette date, on ne peut pas parler de Vaudois. Ch. Schmidt écrivait en 1849: « Tous les faits positifs constatés par des documents historiques sont sans exception postérieurs à 1170, c'est-à-dire à Valdo. Avant cette époque, il n'y en a pas un seul. Citez-moi le moindre petit fait antérieur à cette époque et je mets bas les armes ». Jusqu'ici (1882) ce défi est resté sans réponse catégorique (8).

Cette date de 1184 serait même en quelque sorte trop proche de l'origine du mouvement, et celui-ci n'a pas encore pris ses distances vis-à-vis de l'Eglise catholique. « La naissance officielle du valdéisme "hérétique" serait ainsi retardée d'une ou deux décades [...] Si, en 1208, un petit parti se rallie à l'Eglise, en 1214 les premiers vaudois sont brûlés par les croisés à Morlhon en Rouergue » (9).

D'autre part, après 1250 le catharisme est en voie de disparition « depuis 1244 environ, tout est terminé en France [...] En Italie du Nord, l'hérésie se prolonge jusque vers 1300 [...] Des cathares attardés seront encore découverts ça et là au XIV[e] siècle » (10).

* * *

Les textes rassemblés par P. Frédéricq concernant les Turelupins ont tous traits à un même groupe dont le chef, un Portugais du nom

(4) « Au pays de Flandre et d'Artois, on les disoit Turelupins ». J. Crespin. *Histoire des Martyrs*, t. 1, p. 382. Toulouse, 1885.

(5) J. J. Altmeyer, *Les Précurseurs de la Réforme aux Pays-Bas*, t. I. p. 56. Paris et Bruxelles, 1886.

(6) G. Gonnet, *Waldensia*, dans la *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, t. 33, p. 235, Paris, 1953.

(7) Texte dans P. Frederico, *Corpus documentorum Inquisitionis haereticae pravitatis neerlandicae*, t. 1, p. 54, Gand et La Haye. 1885.

(8) Ch. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois*. Paris, 1849, cité par F. Lichtenberger, *Encyclopédie des Sciences religieuses*, t. 12. supplément, p. 1052-1053, Paris, 1882.

(9) J. Duvernoy, *Valdo. une histoire difficile à écrire*, dans *Le Christianisme au XX[e] siècle*, n. 16, p. 8 du 18 avril 1974.

(10) R. Folz, *Le Catharisme d'après un livre récent*, dans R.H.P.R., t. 33. p. 328, Paris, 1953.

de Gontsalve ou Alphonse fut brûlé vif à Lille le 16 mars 1459, et dont les disciples furent poursuivis en 1465 ou 1468 également dans la même ville. Il est probable que Catherine Patée, sorcière, qui fut « eschiellée et mittrée par trois jours et finablement banye à tous jours » (11) par les échevins de Lille, le 27 octobre 1460, appartenait au même groupe.

Que les Turelupins de Lille entretenaient des rapports avec les Vaudois d'Arras semble ressortir du texte suivant: « Audit Hubert Coppin, qu'il a payé par ordonnance et du command desdits eschevins à Martin Lepratre, voyageur, envoyé en la ville d'Arras porter lettres clozes à l'inquisiteur de la foy et autres, pour savoir si en ceste ville de Lille avoit aucuns qui fussent empeschiés de fait de vauderie ou sorcherie, comme il y en avoit pluiseurs audit lieu d'Arras » (12).

Le chroniqueur Jacques du Clercq a résumé en quatorze articles les doctrines que les Turelupins de Lille, condamnés en 1465, professaient:

« Le premier estoit, qu'ils disoient que Christ estoit plus veritablement au chiel que au sacrement de l'autel.

Le second, qu'ils disoient que l'eauwe benite estoit de nulle valeur, et qu'elle ne pooit estre benite.

Le tierch, qu'il n'est nul prestre, et sy n'est pas de sacrements.

Le quart, qu'il n'est pas de pape en l'Eglise de Rome.

Le V[e], que la vierge Marie, mère de Dieu, n'est point advocate des pescheurs, et que en elle ne es saincts ne doibt estre mise nulle espérance.

Le VI[e], que le signe de la croix est de nulle valeur.

Le VII[e], que le peschié d'adultère est plus grand que hérésie.

Le VIII[e], que on peut bien dire: Je crois en Dieu, mais non au St. Esprit.

Le IX[e], que on ne doibt point se confesser aux prestres.

Le X[e], que ce n'est point peschié que de mangier chaire en caresme.

Le XI[e], que Jesus Christ ne institua pas de jeusnes.

Le XII[e], que Jesus Christ ne fust au sepulcre que deux jours.

Le XIII[e] que prestre estant en peschié mortel ne peut consacrer le corps de Jesus Christ.

Le XIV[e], et dernier article, que Jesus Christ estant au chiel, ne peut estre tout ensemble au chiel et au sacrement de l'autel » (13).

Or parmi les griefs retenus contre les Vaudois d'Arras, outre ceux qui ont trait à la démonologie, nous notons les suivants: Ils « marchoient sur la croix et racquoient de leur salive sus » (14). De même, Jennin, de Inchy, exécuté en juin 1460 à Cambrai, fut « condampné

---

(11) P. Frédéricq, *op. cit.*, t. 2, p. 265-266 et t. 3, p. 112.
(12) P. Frédéricq, *op. cit.*, t. 3, p. 113.
(13) P. Frédéricq, *op. cit.*, t. 1, p. 410 et P. Beuzart, *op. cit.*, p. 59.
(14) P. Frédéricq, *op. cit.*, t. 1, p. 354.

a porter une croix blanche sur sa robbe en la poitrine, laquelle lui fust attaquiée publiquement illecq; mais en le ramenant en prison il la déchira et marcha sus » (15), que l'on peut rapprocher du 6[e] article.

« Quand ils alloient recepvoir leur sacrement, l'hostie sacrée ou le précieux corps de nostre Seigneur Jesus Christ, et le mectoient en ung pot avec des crapeaux, et là le laissoient tant que les dits crapeaux l'avoient usé » (14) peut de même être rapproché de l'article 14 et aussi de la deuxième partie de l'article 3.

« Le diable les preschoit et leur deffendoit d'aller à l'église, d'ouyr messe et de prendre de l'eaue benite, et que s'ils en prenoient pour monstrer qu'ils fuissent chrestiens, qu'ils dissent: "Ne desplaise à notre maitre", et qu'ils n'allassent point à la confesse » (14). Les mêmes accusations sont lancées contre Colart dit Payen, chevalier de Beauffort et de Ransart, seigneur banneret de l'Artois (15), et nous remarquons qu'elles recouvrent les articles 2 et 9, et touchent également à ceux qui ont trait au sacrement, soit les 3[e] et 14[e].

Le seul grief qui ne figure pas dans les 14 articles et que l'inquisiteur souligne est que le diable « sy leur disoit qu'il n'estoit point d'ame » (17). On se demande alors comment l'inquisiteur pouvait retenir contre le sire de Beauffort « que le diable lui requiest son âme »! (16) et à Pierrotin du Carieulx « sy lui avoit donné son ame, et lui en avoit fait une cédulle escripte de sa main et de son propre sang » (16).

Nous avons donc affaire tant lors de la persécution des Vaudois d'Arras en 1459-1461 que des Turelupins de Lille en 1459-1468 à deux branches d'une même famille, ou, pourrait-on dire, deux communautés d'une même Eglise.

Or une lettre des échevins de Douai à ceux d'Arras, du 21 juillet 1460, dont une copie fut faite avant 1478 par le greffier de Douai, Noël Pollet, nous permet de découvrir un autre groupe de Vaudois qui fut poursuivi à Douai en 1420. Certes la lettre parle simplement de 18 « hérétiques », mais la suscription de Pollet porte: « Une lettre baillée au procureur de la ville d'Arras touchant Vaudoix » (18).

Quoique la chronique d'Enguerran de Monstrelet et une autre chronique anonyme pour le règne de Charles VI de France (1400-1420) les déclarent « hussites » (19), les historiens ont mis en doute cette attribution et les désignent sous le nom de Turelupins. P. Beuzart écrivit notamment: « Les hérétiques flamands et artésiens du commencement du XV[e] siècle sont vaudois et wiclifites, plutôt que

(15) P. Frédéricq, *op. cit.*, t. 1, p. 356.
(16) P. Frédéricq, *op. cit.*, t. 1, p. 381.
(17) P. Frédéricq, *op. cit.*, t. 1, p. 354.
(18) P. Frédéricq, *op. cit.*, t. 3, p. 110.
(19) P. Frédéricq, *op. cit.*, t. 1, p. 302.
(20) P. Beuzart, *op. cit.*, p. 48-49.

hussites. Le nom de Bohémiens qu'on leur a donné ne prouve rien contre cette opinion » (20).

Un élément que Beuzart n'a pas suffisamment souligné à notre avis, est qu'il s'agit d'une communauté organisée, s'étendant sur un terrain assez vaste délimité par les villes de Valenciennes, Pont-à-Marcq, Douai et Arras, et dirigée par un « pasteur » Ghuilebert Thulin de Valenciennes. Une communauté aussi importante devait remonter à plusieurs années, ainsi que le révèle la condamnation de Katherine Mainarde « qui par XXXII ans avoit gardé faux livres » (21), probablement dès 1388, bien avant que les Hussites aient pu avoir des ramifications aux Pays-Bas.

On peut se demander si les poursuites exercées par l'inquisiteur Pierre Floure à partir de 1411 n'ont pas trait à des membres du même groupe. Celles-ci provoquèrent des exécutions à Mons en 1414, à Tournai en 1416, à Lille en 1418, sans que soit précisé le détail de leur hérésie.

En ce qui concerne les chefs d'accusation contre les Vaudois de Douai, nous relevons qu'on leur reproche:

1. « qu'il ne créoient point ou Père, ou Fil, ou Saint Esprit que ce fust une mesme personne;

2. que le sacrement que on célébroit n'estoit riens;

3. que Nostre Dame avoit eu plusieurs enfans;

4. que sains ne sainte n'avoit en paradis qui eust puissance;

5. que le moustier nest que un bordel;

6. que le confession nest riens à un prestre néant plus que à un autre;

7. que l'eauwe benoite n'estoit que abus;

8. quil faisoient leur sabat en samedy;

9. que le signe dele croix n'estoit que un gibet et qu'on n'y devoit faire nulle révérence;

10. que les messes de requiem n'estoient de nulle valeur aux trespassés;

11. que les représentations de Dieu, de Nostre Dame et sains estoit pour abuser;

12. que le batesme et confession n'estoit rien » (22).

Ici également les griefs reprochés recouvrent la plupart des 14 articles professés par les Turelupins de Lille.

En outre nous notons qu'un certain nombre de livres, dont les titres ne sont pas cités, furent pris et brûlés, et que le chef local était un certain Gille des Angniaulx, qui avait « un livre hérétical, lequel de nuit il lisoit aux assemblées qu'ils faisoient pour eulx mouvoir » (23).

* * *

---

(21) P. Frédéricq, *op. cit.*, t. 3, p. 58.
(22) P. Frédéricq, *op. cit.*, t. 3, p. 57-59 et P. Beuzart, p. 476-478.
(23) P. Frédéricq, *op. cit.*, t. 3, p. 58.

Ainsi nous voyons que dans les provinces de Flandre wallonne, Brabant wallon, Tournaisis, Artois et Hainaut, deux foyers de Valdéisme ont existé de 1388 à 1430 (24) et de 1459 à 1471 (25). et que

---

(24) 1411 - Lille: « aucunes personnes » emprisonnées.

1414 (27 et 29 mars) - Mons: quatre hérétiques « preschés », dont deux franciscains sont brûlés.

1416 (3 février) - Tournai: Piere dou Pret, brûlé.

1417 - Lille: Trois hérétiques brûlés.

1418 (11 juin) - Lille: Trois hérétiques « preschés ».

1420 (9 mai): Dix-huit Vaudois condamnés, dont Guillebert Thulin est brûlé à Arras, et six autres brûlés le lendemain à Douai: Gille le Nepveu, Jehan de Baillon l'aisné, Pierart Descatoires, Catherine Maynard, Hennequin ou Jehan de Langle, Jehan de Hornut ou Cornu.

1420 (10 août) - Douai: un hérétique, probablement Gille des Angniaulx.

1420 - Valenciennes: Cinq hérétiques brûlés.

1427 (16 mai) - Tournai: Jacquemart Toriel, emprisonné.

1429 (2 décembre) - Lille: Cinq hérétiques brûlés, dont Watier le Noleur, Jehan Desgoutières, Jehan de Menin, Bertrant le Marcant.

Avant 1430 - Valenciennes: Adrienne Faneuse, brûlée.

1430 (16 février) - Tournai: Plusieurs hommes et femmes condamnés, dont Willem Dubos, brûlé, Olivier Deledeulle, brûlé.

1430 (18 mars) - Mons: Jehan Guillebert et sa femme, brûlés.

1430 - Valenciennes: Jehenne de Mons, se pendit dans sa cellule.

1448 - Lille: Quelques hérétiques brûlés.

(25) 1459 (26 mars) - Lille: Alphonse ou Gontsalve, brûlé.

1459 (1 novembre) - Langres: Robinet de Vaux, d'Hébuterne, brûlé.

1460: Trente-huit Vaudois emprisonnés, dont sont brûlés à Arras (9 mai) Jehan Lavite, dit Abbé de peu de sens, Jehanne Dauvergne, dame de Neuves-Estinnes, Jehanne Griette, dite Vergengon, Blancqminette, Jehan le Febvre, pendu en prison.

1460 (9 mai) - Douai: Deniselle Grenière, brûlée.

1460 (17 mai) - Tournai: Maître Pierre le Secq, vaudois, emprisonné, Mathieu de le Bosquielle, vaudois, emprisonné, Catron Benoite, vaudoise, emprisonnée, Jennevière Daigremont, vaudoise, emprisonnée.

1460 (10-22 juin) - Amiens: Quelques Vaudois emprisonnés et libérés par l'évêque d'Amiens.

1460 (10-22 juin) - Tournai: Quelques Vaudois sont emprisonnés puis libérés.

1460 (juin) - Cambrai: Jennin, de Inchy, brûlé.

1460 (7 juillet) - Arras: Sept autres des 38 Vaudois emprisonnés sont brûlés: Jacques Molnier ou de Bailleul, Gilles de Blencourt ou Colin de Bullencourt, Colette du Gey ou Lescrebée, Jehanne de Wissemande, alias Printemps Gay, Catherine Fourmette, alias Gringaude ou la Téron, Marguerite Briselame, alias la Parqueminière, Jehanne Bayarde, alias le Lucque. Deux sont condamnés à la prison perpétuelle: Jehan du Bois, Nicole Gaverelle, dite la Franche Comté.

1460 (26 août) - Mantes: Noël Ferré, d'Amiens, vaudois, brûlé.

1460 (22 octobre) - Arras: Pierrotin du Carieulx, brûlé, Hugue Aubry ou Aymery, dit Patrenostre, 20 ans de prison, Jehan Tacquet, 10 ans de prison, Colin, dit Payen, seigneur de Beauffort et Ransart, 7 ans.

1460 (30 octobre) - Arras: Belotte Moucharde, alias grosse Jehenne, bannie.

1460 - Lille: Catherine Patée, vaudoise, bannie.

1460 - Nivelles: Aélis, vaudoise, bannie.

1464 (22 mai) - Mons: Henriet Huart, « presché ».

1465 ou 1468 - Lille: Six Turelupins prêchés dont un livré au bras séculier.

1471 (17 juillet) - Nivelles: Michiele Delhaye, dit Mon Jardyn, Steven de Posco, emprisonnés.

dans les provinces de Hainaut, de Namur et du Brabant wallon un autre foyer a existé entre 1510 et 1527 (26).

E. M. Braekman

(26) 1510-1512 - Bouvignes: Deux vaudoises bannies.
1510-1512 - Auvelais: Deux vaudoises bannies.
1511-1512 - Mons: Margheritte le Hallière, vaudoise, bannie.
1512-1517 - Bouvignes: Mareie le Blancq, vaudoise, brûlée.
1517 (18 juin) - Namur: Agnès, vaudoise, brûlée.
1522-1527 - Brogne: Agnès Jaques, vaudoise, emprisonnée.
1522-1527 - Erpent: Katherine, vaudoise, emprisonnée.
1522-1527 - Hambraine ou Saubraine - Agnès, vaudoise, emprisonnée.
1527 (18 avril) - Fleurus: Marie de Beauvolz, vaudoise, brûlée.
1527 (28 avril) - Fleurus: Pierrette Pourreau, vaudoise, brûlée.
1527 (10 juillet) - Tongrinne: Maroye Dupont, vaudoise, brûlée.
1527 (25 août) - Ath: Marye Coneludt, vaudoise, bannie.

Il Valdismo e i movimenti spirituali francescani: appunti di una ricerca di équipe

Esporrò in questa relazione le linee principali di una ricerca di gruppo iniziata nell'Università di Firenze nel 1969 e di cui è stato dato alle stampe il primo risultato concreto in un volume contenente alcuni studi originati da tesi di laurea (1).

Nel corso di questo Convegno, sia gli interventi di Amedeo Molnar a completamento dei suoi volumi già editi in occasione del centenario di Valdo (2), che la relazione che mi ha preceduto (3), hanno confermato, con ricerche fatte in ambienti diversi, gli esiti a cui è pervenuto lo studio intrapreso dal gruppo da me diretto e che qui ripropongo con l'avvertimento che si tratta di ipotesi di lavoro più che di acquisizioni definitive.

La ricerca voleva, per prima cosa, cogliere le ragioni del fallimento della Riforma Gregoriana da noi identificato, in realtà, con le premesse stesse di tale Riforma che, pur partendo da profonde esigenze morali e da scelte religiose e popolari, aveva come premessa l'ipotesi di quella coincidenza tra regno di Dio e società civile da cui scaturirono la lotta delle investiture, l'affermazione della superiorità dello spirito sulla materia, della chiesa sull'impero.

Vivendo in un periodo in cui il fallimento della Riforma era ormai manifesto, San Bernardo trovava nell'indiazione dell'anima indiduale attraverso la fede, la soluzione del problema.

Nel secolo XII si assiste, negli ambienti laici come in quelli monastici, alla scoperta di alcuni brani biblici indicanti nella povertà la via verso un'autentica ubbidienza al Vangelo. Certamente l'Alto Medioevo conosceva la Bibbia (4), ma in questo secolo la riscoperta della Parola di Dio portò ad un nuovo modo di vivere e di intendere i rapporti umani. È questo il caso dei valdesi, dei poveri di Lombardia, non meno che di Francesco e dei suoi. Piuttosto che di analogia tra Valdo e Francesco, cara ad una certa bibliografia di un passato

(1) *Eretici e ribelli del XIII e XIV secolo*, a cura di D. Maselli, Pistoia 1974.

(2) J. Gonnet-A. Molnar, *Les vaudois au Moyen-age*, Torino 1974; A. Molnar, *Storia dei valdesi*, vol. I, Torino 1974.

(3) G. Merlo, *Distribuzione topografica e composizione sociale delle comunità valdesi in Piemonte nel basso Medioevo.*

(4) Cfr. B. Smalley, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, Bologna 1972. Vedi inoltre *La Bibbia nell'alto Medioevo*, in « Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo », X, Spoleto 1963.

più o meno recente (5), credo, infatti, che si possa parlare di tendenze comuni del periodo verso la povertà intesa come modo di rompere l'accerchiamento in cui le classi subalterne erano costrette da quelle privilegiate e più ancora come rivalutazione del Vangelo sentito come fatto pratico e non oggetto di studi.

È interessante notare come questa ricerca del Vangelo e della povertà abbia portato i primi valdesi al rifiuto del giuramento, su cui era fondato, ad esempio, il patto del comune, al ripudio del costantinianesimo ed alla contrapposizione alla cosiddetta società cristiana. In Francesco quest'ultimo carattere è meno accentuato, ma le scelte francescane rivelano il desiderio di arrivare alla creazione di una società alternativa.

Certamente non è riscontrabile né in Valdo, né in Francesco alcun ripudio della chiesa, alla quale chiesero riconoscimenti e autorizzazioni, anche se ne rifiutarono i benefici (6). Lo stesso itinerario spirituale di Durando d'Osca pare indicare la difficoltà in cui i valdesi si trovarono quando furono colpiti dalla condanna ecclesiastica, difficoltà avvertita anche da Francesco negli anni del grande travaglio delle redazioni della regola. Manca anche qualsiasi nota escatologica: la rinuncia ai beni di questo mondo fu un atto di ubbidienza a Cristo, un tornare su quella via da cui la chiesa si era allontanata, ma non esisteva ancora quella prospettiva che venne data verso il 1250 dall'impatto col pensiero di Gioacchino da Fiore.

Sia Tommaso da Spalato (7) per quanto riguarda Francesco, che i biografi di Valdo (8) mostrano nella predicazione dei due riformatori la tendenza ad agevolare patti di pace che duravano lo spazio di un mattino, anche se i valdesi cercavano piccoli gruppi di fedeli anziché masse (9), mentre Tommaso da Eccleston ci dà l'impressione di un'Inghilterra travolta dall'ondata francescana (10). In tutti e due i casi pare mancare una prospettiva a lungo termine.

Dopo il 1250 quasi tutti i movimenti pauperistici assunsero caratteristiche comuni per l'intervento della visione escatologica di stampo gioachimita. Se all'origine diffidavano della cultura, le loro esigenze vennero, allora, fatte proprie dai centri culturali. come le scuole francescane di Parigi e di Oxford (11). Roberto Grossatesta e Gherardo da Borgo San Donnino diffusero le idee gioachimite dalle

---

(5) Vedi a questo proposito E. Comba, *I nostri protestanti*, vol. I, Firenze 1895, p. 207-255; M. Eynard, *Pietro e Francesco*, Torre Pellice 1949, p. 218; U. Janni, *Pietro Valdo e S. Francesco*. in « Fede e Vita » (1927), p. 663-680; G. Peyrot, *Pietro Valdo e Francesco d'Assisi*, in « Gioventù Cristiana » (1939), p. 186-187.

(6) Cfr. Francesco D'Assisi. *La prima regola*, in *Tutti gli scritti di S. Francesco*, a cura di H. Furst, Milano 1972; J. Gonnet-A. Molnar. *Les vaudois*. cit., p. 54-58.

(7) Cfr. Tommaso Di Spalato, *Historia pontificum Salonitanorum et Spalatinorum*. in M.G.H.SS., t. XXIX.

(8) Vedi J. Gonnet-A. Molnar. *Les vaudois*, cit., p. 44-51.

(9) Vedi J. Gonnet-A. Molnar. *Les vaudois*. cit., p. 385-386.

(10) Cfr. Tommaso di Eccleston, *Liber de Adventu Fratrum Minorum in Angliam*. in M.G.H.SS., t. XXVIII.

(11) Vedi i saggi di R. Parrini. *I maestri di Parigi contro i mendicanti*. di R.

loro cattedre universitarie e le unirono alle esigenze di vita umile e povera, tipica degli zelanti francescani. Attraverso Gioacchino gli spirituali si ricollegarono alla patristica ed a tutta la tradizione millenaristica.

Per quanto riguarda la Toscana non è possibile sottovalutare l'importanza del soggiorno di Pietro di Giovanni Olivi a Firenze (12) determinante per la nascita dell'ambiente culturale che influenzò anche Dante. Gli studi di Anna Ini ci permettono di saggiare la consistenza del movimento spirituale toscano che in un primo tempo riuscì a resistere anche alla condanna del Concilio di Vienne ed alle iniziative repressive del papato (13). Non si deve dimenticare che in questa regione tale movimento poté contare su appoggi di un certo rilievo, quali il vescovo Tarlati di Arezzo o la famiglia Tolomei di Siena, dal cui seno nacquero gli olivetani (14).

Bisogna a questo punto ammettere che la nostra documentazione presenta alcune lacune: se da una parte, infatti, i fraticelli erano ancora molto attivi in Toscana alla fine del secolo, come prova la parte avuta nel tumulto dei Ciompi (15) e soprattutto le deliberazioni delle consulte del 1381 e 1382 ed i processi lucchesi del 1411 (16), dall'altra il movimento pare avere talora caratteristiche carsiche. Probabilmente ciò è dovuto al fatto che i fraticelli fanno parte di quella storia popolare che non lascia documenti ufficiali se non quando viene condannata ed emarginata. Un'ulteriore difficoltà è data, a parer nostro, dal fatto che, molto spesso, in questo periodo, i gruppi tendono a confondersi, appartenendo, in realtà, ad una sola matrice. Ce ne fornisce una prova evidente tale Giacomo Bech che, inquisito per eresia a Chieri nel 1388, dichiara di aver vestito, trenta anni prima nei pressi di Firenze, l'abito di coloro che si dicono « apostoli vel de paupera vita », di essere stato fraticello a Perugia, ed in seguito valdese e cataro (17). Dovremmo, pertanto, non solo soffermarci ad esaminare i punti di contatto tra i movimenti ereticali, ma tentare di capire il significato di casi di religiosità popolare, molto spesso frettolosamente liquidati, come le ondate dei flagellanti del 1310, 1315, 1335, 1399, di fronte alle quali, molte volte, le città toscane si rifiutarono

---

Livi, *La scuola francescana a Oxford*, e di A. Galardini, *Ruggero Bacone e la sua condanna*, in *Eretici e ribelli*, cit., p. 121-133, 93-120, 135-155.

(12) Vedi A. Ini, *Gli spirituali in Toscana*, in *Eretici e ribelli*, cit., p. 233. Per un'interpretazione di Dante in chiave spirituale vedi E. Buonaiuti, *Storia del cristianesimo*, vol. II, Milano 1940, p. 543-574.

(13) Cfr. A. Ini, *Gli spirituali in Toscana*, in *Eretici e ribelli*, cit., p. 240-242.

(14) S. Poggi, *I fraticelli in Toscana*, in *Eretici e ribelli*, cit., p. 266.

(15) A questo proposito N. Rodolico, *La democrazia fiorentina nel suo tramonto (1378-1382)*, Bologna 1905, p. 49, ed anche N. Rodolico, *I ciompi*, Firenze 1971, oltre a S. Poggi, *I fraticelli in Toscana*, in *Eretici e ribelli*, cit., p. 264.

(16) Cfr. S. Baluze-G. D. Mansi, *Miscellanea, I*, Lucca 1761, p. 481-485.

(17) Vedi J. Gonnet, *Casi di sincretismo ereticale in Piemonte nei secoli XIV e XV*, in « Bollettino della Società di Studi Valdesi », CVII (1960), p. 23; J. Gonnet-A. Molnar, *Les vaudois*, cit., p. 141.

perfino di aprire le porte (18), e che sembrano vere e proprie ondate di piena nelle quali si confondevano tracce di eresia e di ribellione.

Sarebbe, per esempio, necessario chiarire chi fossero quei briganti che l'eremo di Lecceto, vicino a Siena, avrebbe ospitato, provocando, secondo Filippo degli Agazzari (19), un tentativo di linciaggio da parte del popolo senese, miracolosamente sedato da un temporale. Lo stesso passaggio dei valdesi verso il Sud, dove fondarono i paesi di Montalto, San Sisto, Guardia Piemontese, sembra coincidere con gli anni dei moti flagellanti (20). L'interscambio tra le sette prese in esame è provato dai contatti che il Molnar afferma essere avvenuti nell'Italia Meridionale; secondo tale autore, anche l'arrivo di « barbi de Apulia » (21) era occasione per incontri teologici tra i valdesi delle Valli. Possiamo pensare, quindi, che proprio l'Italia meridinale abbia esercitato per i valdesi del XIV secolo quella funzione di incontro con nuove forze e rappresentato quel rinnovamento ideologico che doveva avvenire per loro in Boemia nel 1400 (22) e nel 1500 in Svizzera e a Strasburgo (23).

Tra i punti di contatto tra il movimento valdese ed i fraticelli non deve essere taciuto quello di avere avuto in comune i protettori. Quando, sotto il pontificato di Giovanni XXII la resistenza in Toscana divenne impossibile, gli spirituali emigrarono nella Sicilia di Federico d'Aragona, per passare, in parte, in Tunisia, dove se ne persero le tracce, ed in Calabria, dove potevano usufruire della protezione della regina Sancha e di suo fratello Filippo, abate di Subiaco ed erede spirituale di Angelo Clareno, nonché dell'atteggiamento benigno del re Roberto d'Angiò, lo stesso che favorì le discese dei valdesi e che osò prendere posizione nella polemica teologica in corso con una lettera *De paupertate ecclesiastica ad papam Johannem* (24).

È interessante, d'altra parte, notare come avesse perso ogni significato, per alcuni fraticelli, l'appartenenza ad un ordine piuttosto che ad un altro, avendo ormai cessato il movimento di essere un fatto interno del francescanesimo per diventare un atteggiamento di vita. Un altro motivo che porta ad annullare le distinzioni precon-

---

(18) Vedi Giovanni Villani, *Cronaca*, Firenze 1847, t. VIII, cap. 121. Cfr. inoltre D. Herlihy, *Pistoia nel medioevo e nel rinascimento, 1200-1430*, Firenze 1972, p. 280.

(19) Cfr. la tesi di laurea discussa recentemente alla Facoltà di Magistero di Firenze di P. Bianciardi, *L'eremo di Lecceto nel secolo XIV e William Fleete*.

(20) Vedi J. Gonnet-A. Molnar, *Les vaudois*, cit., p. 142.

(21) Vedi J. Gonnet-A. Molnar, *Les vaudois*, cit., p. 142-144.

(22) Cfr. A. Molnar, *Storia dei valdesi*, cit., p. 161-188.

(23) Notevole a questo proposito la relazione di Valdo Vinay, *Prima e seconda Riforma*, a questo congresso.

(24) Per quanto riguarda l'aiuto fornito da Federico d'Aragona, vedi H. Finke, *Acta Aragonensia, II*, Berlino-Lipsia, 1908, p. 673-674. Per i rapporti tra Giovanni XXII e Roberto d'Angiò vedi E. Eubel, *Bullarium Franciscanum*, V, Roma 1898, 565, 650, 706-707, 751, 891. Cfr. inoltre A. Ini, *Nuovi documenti sugli Spirituali in Toscana*, in « Archivum Franciscanum Historicum », LXVI (1973), p. 305-377, e C. Schmitt, *Un Pape réformateur et un défenseur de l'unité de l'Eglise, Benoît XII et l'Ordre des Frères Mineurs (1334-1342)*, Quaracchi 1959.

cette tra valdesi e fraticelli è insito nella stessa motivazione di condanna di questi ultimi: se il IV Concilio Lateranense aveva definito i valdesi eretici donatisti, Giovanni XXII condannò i fraticelli come donatisti e valdesi (25). Anche se l'importanza di questo elemento non può essere esagerata, tale precisazione spiega i motivi di contatto esistenti tra questi eretici: si tratta di persone convinte di far parte della chiesa cattolica, anche se consapevoli di trovarsi in posizione alternativa rispetto alla società in cui vivevano.

È questa la differenza sostanziale tra la cosiddetta riforma valdese e la riforma del secolo XVI; i riformatori del '500 ritenevano di essere un'alternativa alla chiesa, i valdesi e i fraticelli si ponevano, invece, come un'alternativa alla società in nome della chiesa, nella quale si poteva riscontrare una parte malignante, compromessa con questa società, ed una parte fedele che si sarebbe trasformata in chiesa trionfante.

I valdesi del '300, come i fraticelli dettero una grande importanza all'escatologia; basta ricordare il caso di Giacomo Ristolassio (26). Nella loro speranza di una società di uguali, di liberi, di fratelli, che Cristo avrebbe instaurato al suo ritorno è evidente un profondo contenuto sociale. Il regno, che si sarebbe allora manifestato compiutamente, doveva iniziare la sua realizzazione nelle comunità cristiane, provocando, naturalmente, contro i veri seguaci dell'Evangelo lo scatenarsi della reazione di quella parte corrotta della chiesa preannunciata nell'Apocalisse come l'Anticristo.

Due diversi atteggiamenti escatologici caratterizzarono due momenti storici particolari: il primo atteggiamento si concretizzò nella fuga da questa società, concepita come rinuncia al denaro in attesa del ritorno di Cristo, il secondo nel passaggio alla vera e propria ribellione. L'anno che mi sembra determinante nel cambiamento di questa mentalità è il 1348. La grande peste sentita come un flagello apocalittico, seguita, tra l'altro, alla presa di posizione contro la povertà evangelica da parte di Giovanni XXII, che per molti rappresentò la manifestazione dell'Anticristo, convinse i fraticelli toscani a passare dall'attesa alla ribellione aperta. Per questo motivo non credo che si possa accettare la tesi del Rutenburg, secondo cui la predicazione dei fraticelli non avrebbe avuto alcuna incidenza nel tumulto dei Ciompi (27); non si spiegherebbero, infatti, le prese di posizione a carattere legislativo di cui ci siamo occupati prima (28).

Un altro errore commesso dalla storiografia mi sembra sia quello dell'esaminare questi movimenti come fatti nazionali a sé stanti e nel non inserirli in un quadro più complesso, quale, per esempio, quello dei vari tumulti scoppiati alla fine del secolo in Europa, come i

(25) Vedi la bolla *Gloriosam Ecclesiam* in C. Eubel, *Bullarium Franciscanum*, cit., V, p. 111.

(26) Cfr. J. Gonnet-A. Molnar, *Les vaudois*, cit., 141-142.

(27) Vedi V. Rutenburg, *Popolo e movimenti popolari nell'Italia del '300 e '400*, Bologna 1971.

(28) Vedi nota 15 del presente articolo.

lollardi, la jacquerie, il tuchinaggio, nei quali era sempre presente la predicazione di frati o preti ribelli.

Occorrerebbe anche studiare per il '300 ciò che gli studiosi inglesi, boemi e valdesi hanno dimostrato per il '400 (29), l'esistenza, cioè, di un'internazionale valdo-hussita avente diretti contatti con Wiclif e i lollardi. Mi sono, in altri termini, domandato se non vi siano punti in comune tra il tumulto dei Ciompi e la rivoluzione lollarda avvenuta tre anni dopo. A questo proposito è interessante notare l'esistenza di manoscritti di Wiclif in biblioteche fiorentine (30).

Un altro punto di contatto si potrebbe ravvisare in un personaggio poco noto e peraltro non molto studiato, William Fleete, monaco agostiniano, autore, tra l'altro, di un trattatello in laude di Caterina da Siena e considerato in vita uomo integerrimo e quasi onorato come santo. Si deve anche ricordare lo scambio epistolare con l'eremita Giovanni delle Celle (31). Il Fleete proveniva dall'Inghilterra ed è considerato autore di una *Profetia in Anglos* di tono apocalittico che non mi è stato possibile rintracciare (32). Sappiamo che tra il 1378 ed il 1380 rivolse lettere molto accese ai confratelli inglesi in vista di una riforma, ma nel 1381 si perdono le sue tracce, sappiamo solamente che ritornò in Inghilterra e vi morì. È abbastanza significativo il fatto che gli storici posteriori del convento di Lecceto non parlino assolutamente di lui e che anche Filippo degli Agazzari lo ignori del tutto.

La nostra ricerca non sarebbe conclusa se non pensassimo anche alla sopravvivenza di un movimento di fraticelli a Firenze fino alla metà del XV secolo, poco prima del tempo in cui Luca da Praga visitando la città toscana disse di avervi trovato dei valdesi (33).

Un'analisi degli emigrati a Ginevra (34) fuggiti dalla Calabria dopo la predicazione dell'inviato ginevrino, il valdese Pascale (35), fa notare, peraltro, come non solo i paesi valdesi, ma tutta la Calabria fosse un terreno favorevole per la predicazione degli ideali riformati, cosa che può provare la persistenza di concetti e di idee ben oltre i limiti concessi dagli storici dei movimenti da noi presi in esame.

DOMENICO MASELLI

---

(29) Cfr. A. MOLNAR, *Jan Hus. testimone della verità*. Torino 1973.

(30) Firenze, Biblioteca Laurenziana, Joannes Wyclif. De Fundatione Pseudofratrum, Pluteo 19, XXXIII. Si tratta in realtà di un codice contenente 11 trattati e parzialmente edito da J. H. STEIN, *The Wyclif Manuscript in Florence*, in Speculum vol. VII. 1 gennaio 1932, pp. 87-94.

(31) Vedi F. TOCCO, *Studii Francescani*, Napoli 1909, p. 436, 490-493: S. POGGI, *I fraticelli in Toscana*. in *Eretici e ribelli*. cit., p. 256-258.

(32) Vedi D. MASELLI, *Analisi dei risultati e prospettive di ricerca*. in *Eretici e ribelli*, cit., p. 289.

(33) Cfr. J. GONNET-A. MOLNAR, *Les vaudois*, cit, pp. 276-277.

(34) Cfr. J. B. GALIFFE, *Le refuge italien de Genève*. Genève 1887. e *Livre des habitants de Genève*, a cura di P. F. GEISENDORF, voll. I e II, Genève 1957. Vedi inoltre D. MASELLI, *Analisi dei risultati e prospettive di ricerca*, in *Eretici e ribelli*. cit.. p. 286-287.

(35) A. ARMAND-HUGON, *Storia dei valdesi*. vol. II, Torino 1974. p. 36.

Il breve dialogo fra prima e seconda riforma 1530 - 1533

Al principio del XVI secolo i Valdesi erano ormai soltanto un resto di quella loro immensa diaspora che nel XIV secolo si estendeva dal Mezzogiorno d'Italia attraverso tutta la Penisola fino alla Francia e ai territori dell'odierna Svizzera e Austria, dalla Germania meridionale fino alla Marca del Brandeburgo, alla Pomerania, Boemia e Moravia, e più a oriente raggiungeva l'Ungheria e la Polonia. Mediante numerose, gravi persecuzioni i Valdesi furono estirpati nel corso del XV secolo a nord delle Alpi, e la loro diaspora nelle nazioni latine poté ancora condurre soltanto una vita segreta, sotterranea. Le maggiori comunità erano in Provenza, nel Delfinato, in alcune valli delle Alpi Cozie e delle Alpi Marittime, nella pianura piemontese e nell'Italia meridionale, cioè nelle Puglie e Calabria.

L'adesione dei Valdesi alla Riforma significò la trasformazione del loro movimento evangelico di protesta contro Roma in una chiesa riformata. I Valdesi costituivano nel Medio Evo una confraternita con i tre voti monastici di povertà, celibato e obbedienza. L'ecclesiastico inglese Walter Map li descrisse alla fine del XII secolo come « uomini nudi che seguono un Cristo nudo » (« *nudi nudum Christum sequentes* » (1). I loro seguaci si chiamavano « *amici* », « *noti* » oppure « *credentes* » (2). Questi non facevano i tre voti, potevano sposarsi, trafficare, guadagnare e possedere; ricorrevano ai tribunali civili in caso di liti fra di loro. In certi casi fecero nel XV secolo delle rivolte

---

(1) G. Gonnet, *Enchiridion fontium Valdensium*, Torre Pellice 1958, p. 123.

(2) La confraternita valdese fu costituita per lungo tempo, sia nel ramo francese che in quello lombardo-tedesco, da fratelli, cioè « perfetti ». Questi soltanto esercitavano i ministeri tanto per l'edificazione e il governo della confraternita quanto verso quelli di fuori che godevano della loro cura d'anime, cioè verso i « credenti » o « amici ». In Germania il primo documento che estende il nome di *Valdenses* anche agli amici è del 1266 (Anonimo di Passavia); in Francia è il libro delle spese di Carlo d'Anjou per la Provenza del 1264. Però i relatori cattolici notano che la « setta » comprende « *duo genera* »: 1) *Valdenses proprie dicti* o *perfecti*, 2) *imperfecti*, cioè *discipuli, credentes, amici*. Questi ultimi né prima né poi vengono considerati appartenenti alla « setta » in senso stretto. Si entrava a far parte della confraternita, detta « *societas pauperum spiritu* » mediante la *conversio*, intesa in senso monastico (cfr. Heinrich Böhmer, *Waldenses*, in *Realencyclopädie für protest. Theologie und Kirche*, 3ª ediz., XX, p. 812).

armate contro i signori di Luserna che li opprimevano (1484) o resistettero con le armi alla crociata del nunzio apostolico Alberto Cattaneo nel Delfinato (1488). I predicatori itineranti della « societas » andavano sempre a due a due e radunavano gli « amici » in « *hospitia* » o « *studia* », dove pure preparavano i giovani per il ministero della predicazione.

La loro pietà si basava essenzialmente sul Sermone sul Monte e altri detti radicali del Vangelo. Rifiutavano il giuramento, l'uso della violenza, ogni spargimento di sangue anche da parte delle autorità costituite. La menzogna era considerata peccato mortale. Praticavano la preghiera delle ore e il digiuno in giorni stabiliti. Anche le sorelle (« *sorores* »), che facevano parte della confraternita, rinunciavano al matrimonio: « *agunt vitam in virginitate* » (3).

La massima autorità in materia di fede e di morale era la S. Scrittura, che generalmente veniva interpretata secondo il suo senso letterale. I Valdesi avevano i sette sacramenti della Chiesa romana e praticavano la confessione auricolare. In certi luoghi credevano ancora alla transustanziazione (4). Rifiutavano invece come non bibliche le dottrine romane del purgatorio, della venerazione dei santi e di Maria, e delle indulgenze. L'arcivescovo di Torino Claude de Seyssel nell'autunno 1517 offerse loro l'indulgenza, ma i Valdesi la rifiutarono dicendo che Cristo era loro sufficiente (« *Christus omnibus ad omnia sufficiens* »).

Protestavano contro la Chiesa romana e la società pseudo-cristiana del loro tempo principalmente per motivi etico-evangelici. Rimproveravano alla chiesa la sua ricchezza e il suo potere mondano, dopoché al tempo di papa Silvestro aveva rinnegato la fede accettando la donazione di Costantino. Come abbiamo detto, la diaspora valdese medievale era assai estesa e perciò esposta a diverse influenze, dapprima catare, poi hussite. I suoi caratteri, che ora abbiamo descritti, si ritrovano nella lettera dei barba valdesi Georges Morel e Pierre Masson a Ecolampadio dell'anno 1530, come vedremo.

* * *

I primi rapporti dei Valdesi con i Riformatori risalgono agli anni '20 del XVI secolo (5). Probabilmente essi furono in relazione

---

(3) V. Vinay, *Le confessioni di fede dei Valdesi riformati*. Torino 1975 (= Vinay, *Confessioni*), p. 38.

(4) Come la comunità piemontese di Paesana. Cfr. Gustavo Vinay, *Il valdismo alla vigilia della Riforma*, Boll. 1935, n. 63, p. 66.

(5) Le fonti riguardanti l'incontro dei Valdesi con i Riformatori ci sono pervenute in due redazioni: una latina e l'altra in lingua valdese. La prima (ottobre 1530) comprende i seguenti documenti: una lettera-questionario dei barba G. Morel e P. Masson a Ecolampadio, due risposte del Riformatore di Basilea e una lunga risposta di Bucero (cfr. Vinay, *Confessioni*, pp. 36-117). La fonte valdese (circa novembre-dicembre 1530) si trova nel MS 259 (c-5-18) del Trinity College di Dublino. Essa è in gran parte ancora inedita. Le pp. 81-96, riferentisi al colloquio fra Morel e Bucero sulla giustificazione per fede, con traduzione italiana, sono edite in Vinay, *Confessioni*, pp. 118-137. Il MS è della metà del XVI secolo (cfr. J. Henthorn Todd, *The Books of the Vaudois. The Waldensian Manuscripts preserved in the Library of Tri-*

anzitutto con Farel, che era del Delfinato e che poteva averli conosciuti quand'era ancora cattolico. Un sinodo valdese del 1526 riunì circa 140 barba (6) nella località di Laus (Val Chisone) e inviò due di loro, Martin Gonin e Guido di Calabria, in Svizzera e Germania a informarsi sulla nuova dottrina dei Riformatori. Non sappiamo quasi nulla di questo viaggio esplorativo, salvo che i due predicatori, dopo qualche tempo, tornarono con buone notizie e scritti evangelici. Il sinodo di Mérindol in Provenza del 1530 decise di inviare altri due barba, Pierre Masson di Borgogna e Georges Morel del Delfinato, dai Riformatori svizzeri e della Germania meridionale, per acquisire una migliore conoscenza della loro teologia. Morel era certamente uno dei barba più colti, scriveva relativamente bene il latino e aveva letto opere di Lutero e fors'anche di Erasmo (7). È molto probabile che abbia scritto egli stesso la lettera a Ecolampadio, presentando i problemi che, dal confronto con la Riforma, sorgevano per la dottrina e la pietà valdese. La esposizione in parte critica in parte apologetica tradisce le simpatie del barba per la Riforma, ancor prima del suo incontro con Ecolampadio e Bucero.

I due barba visitarono Farel a Neuchâtel, Haller a Berna ed Ecolampadio a Basilea verso la metà dell'ottobre 1530 (8). Una settimana dopo giunsero da Bucero a Strasburgo (9). Di che cosa parlarono e discussero i predicatori valdesi con i Riformatori Ecolampadio e Bucero? Le fonti ci informano su questi colloqui dettagliatamente. La lettera a Ecolampadio presenta la pietà, la dottrina e la vita del valdismo medievale con tutti i loro problemi. Il piccolo e povero popolo dei Valdesi, « non senza la grande benevolenza di Cristo, ha dimorato tra spine crudelissime e spesso, punto e afflitto dalle medesime spine, è stato liberato dalla menzionata benevolenza » (10). Dopo questo esordio pieno di sentimento, Morel non fa alcun tentativo di giustificare le deficienze morali della comunità valdese.

I predicatori, egli dice, rinunciano al matrimonio, ma non vivo-

---

nity College, Dublin, London-Dublin 1865, pp. 8-21). Il codice valdese contiene: l'inizio della lettera di Morel e Masson a Ecolampadio e una loro lettera a Bucero, l'inizio delle risposte dei Riformatori. Seguono numerose domande (*peticions*) dei barba con le relative risposte dei Riformatori (pp. 7-116) e infine la Dichiarazione del Sinodo di Chanforan (pp. 118-125). Un'edizione diplomatica di questa Dichiarazione si trova in Vinay, *Confessioni*, pp. 139-143).

(6) H. Miolo, *Historia breve et vera de gl'affari de i Valdesi delle Valli*, a cura di E. Balmas, Torino 1972, p. 100. P. Gilles, *Histoire ecclésiastique des églises vaudoises de l'an* 1160 *au* 1643, vol. I, Pignerol 1881, p. 30, dice che il sinodo fu tenuto nel 1526.

(7) Vinay, Confessioni, p. 46 ss.: « *...apud Lutherum legi de libero arbitrio et Dei praedestinatione* ».

(8) La prima risposta di Ecolampadio è datata del 13 ottobre 1530.

(9) Secondo una lettera di Ecolampadio a Bucero, i due barba partirono da Basilea il 17 ottobre.

(10) Vinay, *Confessioni*, p. 36: « *...citra Christi ingentem favorem inter spinas saevissimas commorata est crebroque iisdem spinis puncta atque cruciata praedicto favore liberata est* ».

no sempre castamente: « *non semper caste nobiscum agitur* » (11). Ammette che talvolta sorgano delle liti tra i fratelli, sì che si devono rivolgere ai tribunali degli infedeli. Per paura delle persecuzioni tengono nascosta la loro fede e ricevono i sacramenti nella Chiesa romana: « *Sacramentorum signa plebeculae nostrae non nos, sed antichristi membra administrant* » (12).

D'altro lato Morel accenna alla severa vita morale che i barba esigono dalla comunità, cioè dal popolo dei credenti. Il popolo o *plebecula*, come dice Morel, è in qualche modo organizzato in comunità, visitate regolarmente dai predicatori, che in questo periodo dimorano di solito due o tre anni in una determinata zona per la cura d'anime. Poi vengono trasferiti. Soltanto i predicatori innanzi negli anni rimangono stabili in una località. Nella loro disciplina i barba vietano al popolo il giuramento, il ballo, il giuoco, le canzoni volgari, il vestire poco modesto e poco onesto. Morel confessa alcuni errori dottrinali dei suoi correligionari: « *...erravimus credentes plura quam duo sacramenta* » (13), e cerca di interpretare in senso non legalistico la pietà e l'etica valdese: i predicatori più giovani devono essere assolutamente obbedienti ai colleghi più anziani, tuttavia non è peccato se talvolta si comportano diversamente. L'obbedienza è necessaria per mantenere l'ordine. I Valdesi praticano la preghiera delle ore, però non per un'osservanza superstiziosa di tempi determinati, ma per la gloria di Dio e la salvezza delle anime: « *...orationes huiusmodi non facimus superstitione temporis respectu, sed solo Dei honore et animae utilitate moti* » (14). Con questo spirito praticano pure la confessione auricolare in funzione della cura d'anime.

Morel pone al Riformatore tutta una serie di domande. In parte esse si riferiscono a un certo diritto civile, che i Valdesi stessi avevano creato per la loro comunità, sostituendo così quello da loro disprezzato della società pseudo-cristiana, al margine della quale essi erano costretti a vivere. Anzitutto viene la domanda preliminare, se si devono osservare le leggi dei popoli, cioè di questa società rifiutata, poiché Geremia dice: « *Leges populorum vanae sunt* » (15). E se queste leggi sono pagane, come pensavano i Valdesi, ci si può aiutare con la legislazione di Israele nell'Antico Testamento? Si devono distinguere in essa le leggi religiose da quelle civili? Siccome i Valdesi non riconoscono l'autorità civile, possono i loro predicatori esercitare il giudizio fra i correligionari? (« *...an ministrorum sit iudicare* ») (16).

Seguono delle domande che si riferiscono a casi particolari: È lecito uccidere i traditori che per denaro consegnano i barba ai perse-

(11) *Ivi*, p. 38.
(12) *Ivi*, p. 42.
(13) *Ivi*, p. 40.
(14) *Ivi*, p. 38.
(15) *Ivi*, p. 44.
(16) *Ivi*.

cutori? È lecito riprendersi il denaro necessario per vivere, ingiustamente trattenuto da qualcuno? Va considerato usura ogni prestito a interesse? Si può accettare un'eredità da morenti? Possono le madri avere l'eredità di figli che muoiono senza testamento? È lecito il matrimonio fra parenti, salvo nei casi menzionati nel Levitico? È ogni giuramento un peccato mortale?

Tutti questi problemi relativi alla vita civile erano molto seri e importanti per una piccola comunità di cristiani radicali. Altre questioni erano di natura morale e religiosa.

Come si deve procedere nei riguardi di predicatori caduti in un peccato sessuale? Si devono osservare i gradi gerarchici di vescovi, presbiteri e diaconi? Questi ministeri non erano più usuali fra i Valdesi del XVI secolo. Giova alla comunità cristiana che i predicatori vengano trasferiti ogni due o tre anni? Si deve concedere a giovani donne, « *volentes vitam in virginitate agere* », di vivere come suore valdesi in apposite case a loro destinate? (17). Altre domande avevano il seguente tenore: Si devono riconoscere certe distinzioni nella natura dell'amore e del peccato; se è lecito piangere i defunti e se i piccoli fanciulli, non ancora capaci di decisioni razionali, possano essere salvati per la grazia di Dio e la sofferenza di Gesù Cristo. Tutto il diritto civile e religioso della piccola comunità valdese doveva dunque essere nuovamente esaminato ed eventualmente ritoccato, oppure la comunità valdese doveva riconoscre il diritto dell'autorità secolare, come aveva fatto la Riforma, salvo il suo ramo spiritualista e anabattista?

Questioni di natura più propriamente teologica si riferiscono alla S. Scrittura: Quali sono i libri canonici della Bibbia? Fino allora i Valdesi avevano considerato S. Scrittura anche i libri deuterocanonici dell'Antico Testamento. È legittima l'esegesi allegorica? Con queste domande e altre due di carattere dogmatico il colloquio fra i Valdesi ed Ecolampadio raggiungeva il centro della dottrina della Riforma: Che cosa si deve pensare del servo arbitrio e della predestinazione? Questi pensieri turbano i Valdesi assai, dice barba Morel. I Valdesi hanno sempre creduto che tutti gli uomini abbiano da Dio, in un grado più o meno elevato, una naturale virtù morale, per mezzo della quale essi sono in grado di fare il bene e di cooperare alla loro propria redenzione. Perciò Dio li giudicherà secondo le loro opere. Altrimenti non si comprende, come osserva anche Erasmo, perché nella S. Scrittura ci siano tanti comandamenti e prescrizioni: « *Credebamus enim omnibus hominibus aliquid virtutis naturaliter indutum esse a Deo... homines praedicta indita virtute posse aliquid, eam tamen praesertim stimulante et excitante Deo* » (18).

Per quello che riguarda la predestinazione, i Valdesi l'hanno sempre spiegata con la « *praescientia Dei* ». Morel spiega: « *De praedestinatione autem credebamus omnipotentem infinite ante coeli et*

(17) *Ivi*, p. 46.
(18) *Ivi*, p. 48.

terrae creationem praescivisse, quotquot salvi et reprobi fieri debebant, omnem tamen hominem fecisse ad vitam aeternam, reprobos quidem fieri sua culpa, id est, quia noluerunt obedire et servare mandata » (19). Ma se tutto è prestabilito da Dio, come dice Lutero, perché vi sono allora le S. Scritture, i predicatori e anche i medici? chiede barba Morel, che aveva letto Lutero e fors'anche Erasmo (« ...*apud Lutherum legi de libero arbitrio et Dei praedestinatione* », e ancora: « *sicut disputat Erasmus...* » (20). Stranamente manca in questa lettera a Ecolampadio qualsiasi domanda sulla giustificazione per grazia mediante la fede, che pure costituisce il centro del messaggio della Riforma. Morel la tratterà in un colloquio con Bucero, come ci attesta una fonte in lingua valdese.

Il testo che fin qui abbiamo esaminato ci mostra un Morel incline alla Riforma, anche se le ultime questioni dogmatiche inquietano profondamente lui come i suoi correligionari. Abbiamo già visto come egli abbia cercato di interpretare un certo legalismo della pietà e morale valdese nel senso della libertà evangelica. Riconosce apertamente alcuni errori dottrinali, come il numero dei sacramenti e la comprensione superficiale della S. Scrittura. I Riformatori non hanno inteso la Bibbia in senso biblicistico come i Valdesi; essi hanno afferrato il suo messaggio molto più profondamente: « ...*culpa nostra ingeniique nostri pigritia scripturas tam recte, quam vos, neutiquam intelligimus* » (21).

Morel pensa tuttavia che da molti secoli, anzi dal tempo degli apostoli, i Valdesi abbiano avuto sempre la fede dei Riformatori: « *In omnibus tamen vobiscum convenimus et a tempore apostolorum semper de fide sicut vos, sentientes concordavimus...* » (22). Anche riguardo alle dottrine del servo arbitrio, della predestinazione e della giustificazione per fede, di cui parleremo in seguito, barba Morel non polemizza. Egli vuole soltanto essere meglio ammaestrato: « ...*speramus, confidimus et peroptamus per te a spiritu sancto dirigi, moderari et illuminari...* » (23).

* * *

Come hanno risposto prima Ecolampadio e poi Bucero alle questioni poste dai predicatori valdesi? Entrambi hanno riconosciuto buoni alcuni insegnamenti e costumi valdesi, ne hanno invece respinti altri che non si potevano accordare con la teologia della Riforma. Le risposte scritte dei Riformatori sono un riassunto dei lunghi colloqui avuti a Basilea e a Strasburgo. Ecolampadio incaricò Morel di

---

(19) *Ivi.*
(20) *Ivi.*
(21) *Ivi*, p. 50.
(22) *Ivi*, pp. 48 e 50. Quest'opinione che i Valdesi già prima della Riforma abbiano posseduto e predicato la pura dottrina dei Riformatori influì sempre di nuovo sulla storiografia valdese.
(23) *Ivi*, p. 48.

riferire molte cose oralmente (24). Anche la lunga lettera di Bucero non contiene che una parte delle discussioni avute con i predicatori valdesi (25). Manca per es., come abbiamo detto, il colloquio sulla giustificazione.

Che cosa hanno riconosciuto Ecolampadio e Bucero nei Valdesi di autenticamente cristiano? Anzitutto la confessione di fede nell'Iddio trinitario, Cristo come unico mediatore, il battesimo dei bambini e la loro dottrina agostiniana della S. Cena. Morel aveva precisato questa dottrina nel modo seguente: « *Sacramenta sacrae rei tantummodo esse signa aut invisibilis gratiae visibilem formam...* » (26). Anche Bucero approva la dottrina valdese dei sacramenti: « *De sacramentis recte sentitis... Sic dicit (Scriptura) nos edere in Coena Domini corpus, etsi minister per se nihil nisi panem exhibeat. Christo suum corpus offerente animae... Recte ergo dicimus Corpus Domini in Coena dari et edi, et tamen panis in se nihil nisi panis manet, corporis Christi symbolum* » (27).

Bucero ritiene anche la confessione auricolare valdese una buona prassi evangelica: « *Quod singulorum confessionem auditis probamus...* » (28), e ancora: « *De confessione auriculari... eadem quae vos sentimus* » (29). Entrambi i Riformatori approvano la comunanza dei beni dei barba: « *Quod ministri habent inter se omnia communia probamus* » (30). Ma ciò non deve divenire una legge, perché il suo movente deve essere l'amore. Riconoscono l'utilità dei concili o sinodi che i Valdesi tengono ogni anno e di quella disciplina che regola i rapporti fra predicatori giovani e anziani, senza creare gradi gerarchici.

Nella chiesa di Gesù Cristo vi sono soltanto diversi ministeri, cioè vescovi o presbiteri e diaconi, come dice Bucero, ma « *dignitatum ordines Ecclesia ignorat* » (31). I Riformatori approvano anche che i barba facciano lavori manuali per guadagnarsi il pane almeno parzialmente, ma questa loro attività non dovrebbe togliere troppo tempo al ministro della parola: « *Et sanctum est laborare manibus, sanctius vero ministrare verbo* » (32). Inoltre concordavano con i Valdesi nel rifiuto di alcune dottrine e usanze religiose della Chiesa romana, come per es. il purgatorio e ogni legge religiosa che possa limitare o addirittura minacciare la libertà cristiana. Ma Ecolampadio e

---

(24) *Ivi*, p. 62: Al termine della sua prima lettera Ecolampadio scrive: « *Caetera narrabit G*[*eorgius*] *M*[*orellus*] », e nella seconda lettera: « *...de iis copiose cum M*[orello] *sumus locuti: is mentem nostram referet* » (*ivi*, p. 68).

(25) *Ivi*, p. 74: « *Fusius... de singulis cum... Georgio Morello et Petro Lathomo (sc. Masson) locuti sumus* ».

(26) *Ivi*, p. 30.

(27) *Ivi*, p. 86.

(28) *Ivi*, p. 84.

(29) *Ivi*, p. 104.

(30) *Ivi*, p. 80; cfr. Ecolampadio *ivi*, p. 60: « *Poterint... bona ministrorum omnia esse communia* ».

(31) *Ivi*, p. 106: cfr. Ecolampadio: *ivi*, p. 60.

(32) *Ivi*, p. 58.

Bucero in questo punto sono più radicali della comunità valdese. Perciò essi osservano che nei Valdesi « *multa sunt... emendanda* » (33). o del tutto da respingere: la distinzione scolastica tra i vari gradi di amore cristiano come pure di peccati umani. Il celibato obbligatorio dei predicatori e delle « *sorores virgines* » può essere ammesso soltanto come libera scelta e praticato con l'intenzione di servire meglio il Signore (34); il frequente trasferimento dei predicatori può essere giustificato se è utile alle comunità, ma non come osservanza di una regola; i giorni festivi non devono essere osservati con spirito legalista, ma la domenica va consacrata « *ad audiendum et recogitandum verbum Dei* » (35); i sacramenti romani vanno respinti salvo il battesimo e la Cena del Signore (36).

L'istruzione dei Riformatori si riferisce inoltre ai rapporti con l'autorità secolare, a questioni riguardanti la vita economica e la dottrina e disciplina ecclesiastica. Il loro pensiero è noto, ma per i Valdesi di quel tempo esso implicava una decisione di incalcolabile portata per la vita di tutto il loro movimento. Non si deve disprezzare l'autorità, perché « *magistratus vicarii Dei sunt* » (37). Essi portano la spada secondo l'ordinamento divino ed esercitano il giudizio fra gli uomini: « *Quae per magistratus fiunt, Dei sunt judicia* » (38). Non si devono respingere le leggi civili, perché spesso esse sono più adatte di quelle mosaiche ad amministrare la giustizia (39). Perciò non agiscono secondo il Vangelo coloro che vogliono farsi giustizia da sé (40). Il riconoscimento dell'autorità secolare significa che i Valdesi devono cessare di vivere come una società segreta. Perciò essi non devono neppure rifiutare il giuramento, qualora esso venga richiesto dalle autorità (41).

Quanto alla vita economica, viene permesso il prestito a interesse, a condizione che non si opprima e non si sfrutti il prossimo, perché « *omnis usura, quae proximum premit, prohibita est* » (42). I predicatori possono possedere beni (43), ma dai morenti devono accettare soltanto modeste eredità (44). Essi devono intendere la discipli-

---

(33) *Ivi*, p. 52.

(34) *Ivi*, p. 74; cfr. Ecolampadio: « *...quia uruntur (virgines)... quibus esset satius nubere, non obstabte stulto et infideli voto, quod nec ligat nec a Deo approbatur* » (*ivi*, p. 60).

(35) *Ivi*, p. 66.

(36) *Ivi*, p. 314.

(37) *Ivi*, p. 58.

(38) *Ivi*, p. 104.

(39) *Ivi*, p. 58.

(40) *Ivi*, p. 108: « *Alii* (cioè quelli che non sono magistrati) *ferre omnia (potius) debent quam sibi sumere gladium* »; cfr. Ecolampadio: « *...qui seipsos gladio defendunt ultionis aviditate inque propria causa, nequaquam iuxta evangelium agunt...* » (*ivi*, p. 58).

(41) *Ivi*, p. 56.

(42) *Ivi*, p. 108; cfr. p. 56.

(43) *Ivi*, p. 114.

(44) *Ivi*, p. 80: « *...a morituris praestat parum accipere* ».

na ecclesiastica (« *potestas clavium* ») come l'ha intesa tutta la Riforma, cioè quale « *potestas verbi* » (45) ed esercitare soltanto il ministero della parola: « *...ecclesia vel ministri huius nomine nihil agunt praeter verbum Dei* » (46).

Ecolampadio e Bucero erano pienamente coscienti che queste motivazioni bibliche dovevano essere ben convincenti per i barba e il loro popolo. L'assoluta autorità della parola di Dio, riconosciuta dai Valdesi, univa questi al movimento della Riforma, anche se la loro comprensione della parola era per lo più biblicista e perciò non profonda come l'ermeneutica dei Riformatori. Barba Morel lo riconosceva senz'altro, come abbiamo detto. Ecolampadio e Bucero cercarono, mediante una migliore intelligenza del messaggio biblico di persuadere i predicatori valdesi ad abbandonare o a trasformare profondamente alcune loro dottrine e usanze medievali. A causa della loro fedeltà alla parola di Dio Ecolampadio poteva scrivere ai Valdesi, che Dio li aveva chiamati « *ad tantam lucem... his seculis, quibus ferme orbem tenebrae crassissimae occupant* » (47).

La parola di Dio dev'essere annunziata pubblicamente. I Valdesi invece per paura delle persecuzioni sono vissuti per secoli occultamente come una società segreta. La loro condotta nicodemitica era condannata da entrambi i Riformatori. Ecolampadio si esprime molto severamente a questo riguardo: « *...qui Christum confiteri coram mundo erubuerint, olim et a parte illius non agnoscendos fore* » (48). Bucero invece mostra maggiore comprensione per la loro difficile situazione: « *In Babylone estis, Dominus vos liberet* » (49).

Se ora passiamo a esaminare le questioni dogmatiche e le rispettive risposte, sorprende anzitutto la lunghezza del discorso di Bucero sul battesimo (50). Comprende più di un terzo del suo scritto. Tutto il suo esposto è aspramente polemico contro gli anabattisti. I Valdesi erano allora pedobattisti. ma evidentemente il Riformatore temeva che essi potessero inclinare per il loro radicalismo evangelico verso il movimento anabattista.

Quanto al canone biblico, i Riformatori respingevano i libri deuterocanonici (51) e ritenevano legittima l'interpretazione allegorica della Bibbia soltanto nella misura in cui essa sia conforme alla « *analogia fidei* » (52). Brevemente si espresse Ecolampadio riguardo al servo arbitrio e alla predestinazione: la dottrina del libero arbitrio contraddice la grazia di Dio. « *Est quidem fati ratio apud Deum, quod immutabile, etiamsi omnia vobis mutabilia appareant* » (53).

---

(45) *Ivi*, p. 106: « *Potestas clavium potestas verbi est* ».
(46) *Ivi*, p. 66.
(47) *Ivi*, p. 52.
(48) *Ivi*.
(49) *Ivi*, p. 84.
(50) *Ivi*, pp. 86-102.
(51) *Ivi*, p. 60: cfr. p. 112.
(52) *Ivi*, p. 62.
(53) *Ivi*.

Ma con ciò non s'intende sopprimere la responsabilità morale dei peccatori. Non si può negare neppure la predestinazione; però Dio non è ingiusto. La disputa di Erasmo con Lutero non ci interessa, e neppure dobbiamo investigare i misteri di Dio. Dobbiamo piuttosto attenerci alla parola della sua rivelazione: « *At non oportet vos ad arcana Dei attendere, sed ad verbum eius, cui fidem habere debemus, per quod et salvabimur* » (54). Certo è che « *Perditio nostra ex nobis est, salus tantummodo in Domino, Deo nostro* » (55).

Come abbiamo osservato prima, è sorprendente che in questa corrispondenza latina tra Valdesi e Riformatori non si tratti della giustificazione per grazia mediante la fede. Non vi è una domanda né una risposta al riguardo. In una sua seconda lettera Ecolampadio scrive sui meriti dei cristiani (« *de meritis* ») che egli nega: « *Opera nostra bona non sunt, nisi ex fide fiant* » (56). Il problema della giustificazione per fede viene invece trattato ampiamente nella fonte valdese.

Tutta l'esposizione dell'insegnamento dei Riformatori in lingua valdese, in cui a ogni domanda segue immediatamente la risposta di Ecolampadio o di Bucero o di entrambi, fu scritta da Morel per i suoi correligionari che non conoscevano il latino e quindi non potevano comprendere le lettere dei Riformatori. In questo scritto troviamo la relazione sul colloquio fra i due barba e Bucero sulla giustificazione per fede. Verso la metà del secolo scorso, lo Herzog accennò a questo colloquio (57), ma fino ad oggi nessuno ha letto o utilizzato direttamente questa fonte: perciò ci si poteva meravigliare che l'argomento centrale della Riforma non fosse stato neppure toccato nell'istruzione ai Valdesi.

In realtà il problema della giustificazione per fede ha inquietato i Valdesi non meno della dottrina del servo arbitrio e della predestinazione. Morel presenta a Bucero una ben dettagliata serie di domande sulla giustificazione per fede e cita numerosi passi biblici, che gli sembrano contraddire l'insegnamento della Riforma (58). Da un lato il barba valdese trova nel messaggio biblico che « Cristo solo è l'intera e perfetta redenzione e giustificazione di tutto il genere umano » (59), dall'altro legge in molti passi della S. Scrittura l'esigenza di opere buone, alle quali Dio sembra attribuire non poco valore, poiché minaccia con pene eterne i peccatori impenitenti, mentre promette beatitudine e gloria ai giusti che avranno osservato i suoi comandamenti.

Morel chiede al Riformatore di Strasburgo una buona esegesi che chiarisca le oscurità e le apparenti contraddizioni della S. Scrittura e offra una convincente motivazione della giustificazione per la sola

(54) *Ivi.*
(55) *Ivi.*
(56) *Ivi*, p. 114.
(57) Herzog, *Die romanischen Waldenser*, p. 355 ss.
(58) Vinay, *Confessioni*, p. 118 ss.
(59) *Ivi.*

fede. Bucero espone la sua dottrina della giustificazione, fondata essenzialmente sul concetto di fede viva. La fede è il maggiore di tutti i doni spirituali. Noi possiamo conoscere e amare Dio soltanto per mezzo dello Spirito Santo, che Dio ci dà unicamente per mezzo di Gesù Cristo. « Così è chiaro che ogni nostra giustizia è un dono e un'opera di Dio e viene ricevuta da noi per mezzo della fede » (60). Bucero non parla ai Valdesi della giustificazione in senso forense, luterano, ma come di un'azione di Dio che rende giusto il peccatore. Così la sua teologia poteva essere più facilmente compresa e accettata dai Valdesi. Si diviene giusti mediante la vera fede, la fede viva, suscitata in noi dallo Spirito Santo.

Essa è una fede operante. « Una fede morta non è fede, come un uomo morto non è uomo » (61). Le buone opere sono un segno che la fede è vivente. Tuttavia non vi è in noi merito alcuno, perché Dio opera ogni cosa in tutti. Egli però ci tratta sempre come uomini e non come strumenti inanimati. Infatti stimola la nostra volontà mediante comandamenti, promesse e minacce. Tutto questo insegnamento del Riformatore è costantemente accompagnato da una parenesi per eliminare nei Valdesi ogni possibile fraintendimento quietista e far loro invece comprendere l'importanza delle opere della santificazione: « ...ciò che sta maggiormente a cuore al credente è di osservare i comandamenti » (62).

Bucero insiste sull'importanza dell'elemosina, dell'assistenza ai poveri e agli infermi, secondo Matteo 25: 31-46 e altri testi biblici, citati da Morel, che esprimono i caratteri peculiari della pietà valdese. È nota la ripetizione valdese del detto dell'Ecclesiastico: « *E enayma l'ayga steng lo fuoc, enaysi l'almona steng lo pecca* » (63). Questa esposizione della dottrina della giustificazione poteva riuscire abbastanza accetta ai Valdesi, sì da renderli ben disposti verso il messaggio centrale della Riforma e a un tempo aiutarli a dare una nuova motivazione evangelica alla loro pietà medievale, anziché abbandonarla interamente, e forse con troppa facilità, come in realtà è avvenuto.

I documenti contemporanei non ci dicono nulla di una riflessione valdese sulla giustificazione per fede, per cui dobbiamo ritenere che la fatica di Bucero a questo riguardo sia stata vana. Come vedremo, il sinodo di Chanforan, nella sua Dichiarazione di adesione alla Riforma, non consacrerà neppure un articolo alla giustificazione per grazia mediante la fede.

Alla fine di ottobre Morel e Masson lasciarono Strasburgo e passando per Basilea si diressero verso il Sud della Francia. Portavano con loro le lettere e certamente anche scritti dei Riformatori. A Di-

---

(60) *Ivi*, p. 121.
(61) *Ivi*, p. 123.
(62) *Ivi*, p. 125.
(63) *Ivi*, p. 118.

gione Masson fu tratto in arresto (64). Soltanto Morel poté raggiungere i suoi correligionari in Provenza. Molto probabilmente, dopo il ritorno egli si diede a tradurre in valdese e a rielaborare le lettere di Ecolampadio e Bucero e il rimanente materiale dei lunghi colloqui avuti con loro. Con quanta fedeltà Morel abbia fatto la sua relazione, lo prova la sua precisa traduzione del lungo esposto polemico di Bucero sul battesimo.

Per lungo tempo si è creduto, e gli storici lo hanno ripetuto sino a oggi, che Morel nel 1530 o 1531 in Provenza abbia preparato una confessione di fede per i Valdesi, la cosiddetta « Confessione del 1120 ». Si diceva che essa rappresenta un momento di transizione dalla pietà valdese medievale alla Riforma. In realtà, come ho potuto provare, questa confessione non è di Morel, né del suo tempo, ma una compilazione dello storico valdese J. P. Perrin dell'anno 1618 (65).

* * *

Il problema di una eventuale adesione alla Riforma sembrò ai Valdesi di tale decisiva importanza per l'avvenire del loro movimento, che convocarono per il 1532 un sinodo o « *consilium generale* », come essi lo chiamavano. Esso ebbe luogo dal 12 al 18 settembre 1532 sul prato di Chanforan in Val d'Angrogna. I predicatori vennero dalle Puglie e dalle Calabrie, dalla Provenza, dal Delfinato e da varie località del Piemonte. Furono invitati Guglielmo Farel e Antonio Saunier, pastore a Payerne in Svizzera (66). A questo sinodo essistette anche il popolo delle vallate vicine (67).

Non sappiamo come si sia svolta la discussione sulla dottrina della Riforma. Certamente Farel dominò l'assemblea, sebbene non pochi barba e capi valdesi si mostrassero contrari alle nuove dottrine. Ciò nondimeno Farel riuscì, con le motivazioni bibliche della nuova teologia, a convincere la maggioranza dei predicatori e del popolo. Tutti gli articoli della Dichiarazione sinodale sono motivati con citazioni bibliche, Soltanto questa logica poteva essere compresa e accettata dai Valdesi.

La Dichiarazione del Consilium generale di Chanforan si articola in 21 capitoli, ma nel computo vengono saltati i numeri 3 e 4, per cui ne vengono numerati 23 (68). La Dichiarazione, che viene chiamata anche Confessione, non è ordinata in modo sistematico né comincia con i temi centrali della Riforma. Più che presentare il ri-

(64) Boll. 1973, n. 133, pp. 43 ss.

(65) Boll. 1973, n. 132, pp. 38 ss.

(66) Contrariamente a quanto affermano certi storici, Roberto Olivetano non venne al sinodo di Chanforan. Cfr. G. Gonnet, *I rapporti fra i Valdesi franco-italiani e i Riformatori d'Oltralpe prima di Calvino*, in « *Ginevra e l'Italia* », Firenze 1959, p. 4.

(67) *Dichiarazione di Chanforan*, al principio: « ... en presencia de tuti ministri et ecian dio del populo ».

(68) Alcuni storici, come Emilio Comba, pensano che i capitoli 3 e 4 della Dichiarazione siano stati saltati. Ma tutto il MS mostra un tale disordine nella enumerazione delle domande di Morel che anche in questo caso è più probabile confusione e disordine che voluta omissione di due capitoli. Cfr. Boll. 1972, n. 132, p. 38.

sultato del colloquio con i Riformatori sulla giustificazione per fede, la predestinazione, il servo arbitrio e l'ecclesiologia, il sinodo di Chanforan vuole provare, con la Bibbia in mano, le dottrine, i costumi e le forme di pietà del movimento. L'elezione divina e il servo arbitrio vengono confessati nei capitoli 19 a 21, mentre la giustificazione per fede, come abbiamo detto, non viene neppure menzionata.

La dottrina e la pietà valdese medievale sono interpretate secondo la fede della Riforma o del tutto respinte. I Valdesi cessano di essere Valdesi e divengono una Chiesa riformata. I primi capitoli si riferiscono al giuramento, alle buone opere, alla confessione auricolare, al riposo domenicale, alla preghiera delle ore, al culto, alla imposizione delle mani e alla vendetta. Poiché è vietato farsi giustizia da sé, a questo punto si introduce la dottrina dell'autorità secolare. Seguono i capitoli riguardanti il digiuno, il matrimonio, l'usura, quelli già menzionati sulla predestinazione e il servo arbitrio e infine sui predicatori e i sacramenti.

L'ordine è dunque determinato dalle questioni che stanno maggiormente a cuore ai Valdesi, cioè dalla loro pietà fondata sulle parole più radicali del Vangelo. Se ora noi confrontiamo le domande dei barba Morel e Masson con le risposte dei Riformatori e le decisioni del Sinodo, appare chiaro ciò che del valdismo medievale è rimasto, o meglio non è rimasto, dopo la sua adesione alla Riforma.

I barba avevano chiesto, se ogni giuramento è vietato come peccato mortale (« *an omne juramentum sub peccati mortalis poena prohibitum* »). Ecolampadio rispose: « *Juramentum, si (magistratus) exigat non negamus...* » (69). Il Sinodo decise: « El christiano po iurare licitament al nome di Dio... ». I due barba avevano esposto quali erano le opere di pietà e ascesi della loro confraternita, e i Riformatori avevano espresso un giudizio critico riguardo ad esse. Il cap. 2 rappresenta il punto di vista della Riforma contro tutte le « opere inventate » dagli uomini, come diceva Lutero: « Nulla opera he quiamata bona si non quella che dio ha comandato. Nulla opera he quiamata cativa si non quella che dio ha prohibito ». Ma questo capitolo esige un'assoluta obbedienza alla parola di Dio, il che era certamente conforme allo spirito valdese (70).

Il cap. 5 sulla confessione auricolare pone il problema delle diverse influenze subite dai Valdesi in quegli anni decisivi. Bucero aveva approvato questa loro prassi. Ecolampadio, almeno nelle sue due lettere latine, non si era espresso al riguardo. Perché allora la confessione auricolare fu respinta dal Sinodo? La motivazione è la seguente: « La confessione auricolare non he comandata da dio... ». Si devono confessare i peccati soltanto a Dio. Questa spiritualizzazione della pietà e del culto, anche nei capitoli successivi, viene certamente da Farel.

---

(69) Vinay, *Confessioni*, p. 46 e 56.
(70) *Ivi*, p. 139.

Dopo il cap. 6 sul riposo domenicale nello spirito della libertà cristiana, i capitoli 7 e 8 trattano della preghiera, la quale di nuovo viene spiritualizzata con la eliminazione di tutte le forme della prassi medievale valdese a suo riguardo. La preghiera personale non ha bisogno di essere pronunciata in maniera che possa essere udita, neppure è necessario inginocchiarsi e scoprirsi il capo. Si rinuncia anche alla preghiera delle ore: « Engenochiamenti ne hore determinate ne descoprimenti del capo no altre cose externe non sono necessarie ne requeste en la oracion ». La motivazione biblica è Giov. 4: 24: « Dio è spirito... ».

Questa spiritualizzazione prosegue al cap. 9, in cui viene soppressa l'imposizione delle mani nell'ordinazione dei predicatori. Tuttavia si riconosce che essa era praticata dagli apostoli e quindi si lascia ognuno libero di decidere al riguardo. Conformemente all'insegnamento della Riforma si riconoscono soltanto due sacramenti. Ma la dottrina eucaristica non è né quella agostiniana di Morel né quella dell'istruzione buceriana. L'eucaristia è prova della nostra perseveranza nella fede e una memoria del sacrificio di Cristo: « ...la heucarestia laquale noy usemo en demostramento la perseveracion nostra nela fede... Et ancora ala memoria dequello grande beneficio che Jesu Christo ha facto anoy morendo per la redentione nostra... » (71). È una dottrina eucaristica influenzata da Zwingli, in cui si può riconoscere nuovamente l'influsso spiritualizzante di Farel.

Ogni forma di pietà legalista viene respinta. La critica viene mossa dal punto di vista della giustificazione per fede e della libertà cristiana, sebbene questa dottrina non venga formulata. Il digiuno come prassi religiosa viene lasciato sussistere, ma non si devono stabilire giorni particolari per esso (72). La dottrina del celibato comprende i capitoli da 13 al 16, che lo qualificano come « dottrina diabolica ». Perciò non si devono fare voti di celibato e neppure di povertà. Ai predicatori si concede di possedere privatamente per mantenere le loro famiglie. Non si prende più in considerazione la possibilità che essi abbiano « *omnia communia* ». Il fatto che i predicatori possiedano beni « non he contra la communione apostolica » (73).

I predicatori itineranti (caratteristica della vita apostolica) vengono sostituiti da pastori con sede fissa: « Li menistri dela parolla de dio non si debono mutare de loco in loco... » (74), perché essi non sono apostoli. Ecolampadio aveva spiegato nella sua prima lettera: « *Apostoli mittuntur, episcopi et pastores cum suis ovibus manere debent* » (75). Non si deve avere ripugnanza del denaro, anzi anche il prestito a moderato interesse non è vietato da Dio (76).

(71) Cap. 23.
(72) Cap. 12.
(73) Cap. 23.
(74) Cap. 22.
(75) Vinay, *Confessioni*. p. 58.
(76) Dichiarazione, cap. 17.

La società valdese, vissuta per secoli occultandosi, con un'esistenza quasi sotterranea, viene ora inserita nelle strutture sociali ed economiche del XVI secolo. Perciò essa deve riconoscere l'autorità secolare e l'impegno politico del cristiano, il quale ormai può anche rivestire cariche pubbliche (77).

Le dichiarazioni riguardanti la predestinazione e il servo arbitrio sono del tutto nell'orientamento della Riforma. Non si esprime alcuna perplessità morale sulla dottrina del servo arbitrio. Al contrario « quicunque statuisse elibero arbitrio denegua intuto la predestinatione et la gratia de dio » (78). La elezione divina è « avanti la fondazione del mondo » (I Pie. 1: 20) e gli eletti non possono andare perduti. Le epistole ai Romani, Galati ed Efesini costituiscono per i Valdesi il fondamento biblico di queste dottrine.

La maggioranza dei barba approvò queste decisioni sinodali, ma l'opposizione conservatrice manifestò chiaramente il suo dissenso. Una possibile divisione della comunità valdese era un pericolo ben reale. Comunque, prima di separarsi e fare ritorno in Provenza e Calabria i barba conclusero la loro Dichiarazione, affermando di volere rimanere uniti nella dottrina accettata e nella interpretazione della S. Scrittura.

* * *

I primi risultati del Consilium generale furono il rifiuto del nicodemismo, l'istituzione del culto pubblico e una migliore preparazione teologica dei nuovi pastori, che dovevano sostituire i vecchi barba. Essi furono istruiti fino alla metà del XIX secolo nelle accademie evangeliche di Ginevra, Losanna e Basilea. Le scuole dei barba come pure le case delle « *sorores virgines* » furono chiuse. I predicatori rinunciarono al celibato e si formarono ben presto le loro famiglie. Le antiche forme di pietà, come la preghiera delle ore, caddero in disuso. Questo sviluppo, in particolare la costruzione e l'apertura di alcune chiese al culto pubblico, fu facilitato dall'occupazione francese del Piemonte (1536-59).

La rapida diffusione della Riforma in Europa, specialmente in Francia e nella Svizzera francese, doveva infondere nei Valdesi nuovo coraggio. Farel e Saunier erano per loro i rappresentanti del nascente protestantesimo di lingua francese, col quale essi dovevano rimanere in costante rapporto, poiché, salvo i fratelli delle Calabrie e Puglie, comprendevano e parlavano il francese. Si rese perciò necessaria una nuova traduzione francese della Bibbia. Ma prima della realizzazione di questo e di altri progetti bisognava confermare i Valdesi nelle loro nuove convinzioni e vincere la reazione dei conservatori.

Due rappresentanti di questa minoranza, i barba Daniele di Valence e Giovanni di Molines furono inviati ai Fratelli Boemi, con i quali i Valdesi mantenevano buoni rapporti sin dal tempo del movi-

(77) Cap. 11.
(78) Cap. 21.

mento hussito-taborita (79). Entrambi i barba giunsero in autunno a Madlà Boleslaw, un centro dei Fratelli a nord di Praga. Furono accolti bene e poterono esporre la nuova situazione della comunità valdese dopo il Sinodo di Chanforan.

Farel e Saunier erano tornati in Svizzera dopo il Sinodo. Ma Saunier fu ben presto richiamato, per istruire il popolo diviso e confermarlo nella nuova fede. Olivetano lo accompagnò in questa sua nuova missione. Gli storici valdesi hanno spesso sottovalutato questa opposizione del partito conservatore alla Riforma (80). Ma da una lettera di Saunier a Farel del 5 novembre di quell'anno apprendiamo: « *Fratres nos optatos receperunt et populus, cuius primores a pseudofratribus circumventi, nobis sunt infensi et reluctantur in aliquibus* » (81). D'altro lato lo stesso Saunier ci informa che egli e i suoi collaboratori istruivano i barba e il popolo li ascoltava volentieri. Taluni venivano anche da località distanti due giorni di cammino « *solius Verbi veritatis gratia audiendi* » (82).

Frattanto fecero ritorno i due barba dissidenti con una lettera dei Fratelli Boemi. La lettera era sottoscritta dai « *Fratres Presbyteri per Bohemiam et Moraviam Evangelium praedicantes* » (83). Il loro atteggiamento di fronte alle decisioni di Chanforan e dei Riformatori svizzeri era duro. Questi ultimi erano qualificati seduttori: « *Sacrarum Scripturarum doctrinaeque christianae lusores... aut corruptores* » (84). Con troppa leggerezza i Valdesi avevano prestato fede a questi falsi profeti e così è sorto fra loro un doloroso scisma. Nella lettera i Fratelli Boemi non espongono alcuna motivazione teologica del loro rifiuto della Riforma, ma promettono di consegnare ai due barba uno scritto che chiarisca le ragioni del loro atteggiamento (85). Purtroppo questo scritto non ci è pervenuto. Comunque la protesta fu vana, perché, come è noto, il Sinodo di Praly del 1533 confermò le decisioni di Chanforan.

L'anno successivo Olivetano tornò dai Valdesi di Piemonte e tradusse, per loro mandato, la Bibbia in francese. Fece la versione dell'Antico Testamento dal testo ebraico, mentre per il Nuovo Testamento fece una revisione della traduzione francese di Lefèvre d'Etaples. La Bibbia di Olivetano fu un valido strumento per la diffusione della Riforma tra la popolazione di lingua francese di qua e di là dalle

---

(79) Cfr. V. Vinay, *Friedrich Reiser e la diaspora valdese di lingua tedesca nel XV secolo*, in Boll. 1961, n. 109, pp. 35-56; A. Molnár, *Les Vaudois et la Réforme tchèque*, in Boll. 1949, n. 90, pp. 40-64.

(80) Cfr. T. Gay, *Histoire des Vaudois*, Florence 1912, p. 47; Ern. Comba, *Storia dei Valdesi*, 3ª ediz., Torre Pellice 1935, p. 104 e 109.

(81) A.-L. Herminjard, *Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française*, vol. II, Genève-Paris 1868, p. 452.

(82) *Ivi*.

(83) Vinay, *Confessioni*, p. 150.

(84) *Ivi*, p. 144.

(85) *Ivi*, p. 146: « *...de quibus quidem omnibus* (cioè le domande dei Valdesi) *ipsi* (i due barba) *vos, tum voce viva, tum etiam scriptis nostris oblatis, reddent certiores* ».

Alpi. Essa servì pure ad aprire la comunità valdese all'ambiente culturale in mezzo al quale viveva. Dopo l'adesione alla Riforma il provenzale-valdese cessò di essere usato come lingua scritta. Anche nel culto si cominciò a servirsi del francese e dell'italiano con grande vantaggio per i rapporti con le Chiese riformate di Francia e della Svizzera romanda, come pure per la predicazione evangelica in mezzo al popolo piemontese.

La trasformazione del movimento valdese medievale in una Chiesa riformata corrispose a una necessità dei tempi. Nel secolo della Riforma una protesta contro la Chiesa di Roma nella forma di una confraternita con i voti monastici forse non poteva essere efficace abbastanza. Ma è da deplorare che il dialogo tra la « religio » valdese fondata sui radicalismi evangelici e il messaggio paolino-riformato della grazia sovrana di Dio nella giustificazione del peccatore sia stato sì breve che il contributo valdese alla Riforma, dopo tre secoli e mezzo di occulta e sofferta predicazione, sia rimasto quasi infruttuoso.

VALDO VINAY

Ecclesiologia valdese

PREMESSA

Mi permetto di modificare un po' il titolo della mia comunicazione, perché in questa terza giornata siamo ormai proiettati in una problematica che va oltre i Valdesi del Medioevo.

ECCLESIOLOGIA VALDESE:

I VALDESI, DA MOVIMENTO RELIGIOSO A CHIESA RIFORMATA. UN PROBLEMA APERTO... UNA PROVOCAZIONE PER L'ECUMENE CRISTIANA DI OGGI.

Preciso subito che quando si dice « *ecclesiologia* » non bisogna pensare ai trattati teologici sulla chiesa (i Valdesi non ne hanno lasciati), ma piuttosto a come dei credenti hanno accolto la vocazione evangelica e l'hanno vissuta, in un atteggiamento missionario, sforzandosi di coglierne le implicanze sociali e politiche.

C'è quindi una *vita teologale*, che precede la riflessione; segue poi in momenti di crisi, di polemica, di incertezza la *riflessione sulla vita* in un costante riferimento all'Evangelo di Gesù. Così la comunità, il movimento, i credenti fanno *teologia.* In questo senso possiamo parlare di « ecclesiologia valdese ».

Il lavoro e il metodo, che stanno a monte di questa comunicazione, sono una conseguenza di tali premesse:

— Ho cercato innanzitutto di cogliere la vita del movimento valdese medioevale e di vedere come il movimento ha riflettuto su se stesso in particolari momenti, mettendo a fuoco la propria identità vocazionale; ho enucleato non una ecclesiologia ma degli *elementi ecclesiologici:* libera predicazione, obbedienza a Dio più che agli uomini, biblicismo, donatismo ecclesiologico e sacramentale, discussione sull'apostolicità, povertà e critica anticostantiniana... Il tutto dimostra, mi pare, che i valdesi medioevali oscillano costantemente tra due poli ecclesiologici: non sono « una chiesa », ma neppure una « setta » o un'« eresia »... vivono la loro esperienza come MOVIMENTO RELIGIOSO.

— Ho cercato successivamente, anche qui partendo dai fatti, di

ricostruire *l'incontro e il dialogo* dei Valdesi con i riformatori svizzero-alsaziani tra il 1520 e Chanforan 1532.

— Infine, dopo Chanforan, ho tentato di ricostruire come si è compiuto progressivamente *il passaggio dal movimento religioso alle comunità valdesi riformate* negli anni 1532-1561.

Ecco le parti di questa mia comunicazione:

1 - La Bibbia, base di incontro e di dialogo tra il movimento valdese e la riforma del sec. XVI.

2 - Dalla comprensione impegnata del Discorso della montagna all'accettazione del Vangelo paolino della grazia sovrana.

3 - Dal movimento religioso alle comunità valdesi riformate.

4 - Dal rifiuto del sistema costantiniano della cristianità ad un neo-costantinismo.

5 - Problema sempre aperto e attuale: una provocazione per l'ecumente cristiana di oggi.

N. B. - La parte centrale di questa relazione è costituita dalla conclusione di un lavoro ampio ciclostilato di cui si trova copia presso la Biblioteca della Casa Valdese di Torre Pellice: M. Polastro, *Sviluppo storico dell'ecclesiologia valdese. Elementi ecclesiologici del Movimento valdese medioevale e incontro con l'ecclesiologia della Riforma*, Tesi di laurea in teologia presso la Facoltà Teologica di Milano. Venegono Inferiore (Va.) 1970, voll. 2, pp. 635.

I riferimenti a questo lavoro verranno fatti nel corso della relazione nel modo seguente: « Si veda alle pp..... ».

BIBLIOGRAFIA

Indichiamo qui quei testi che vengono più frequentemente citati nel corso della relazione.

A. W. Dieckhoff, *Die Waldenser im Mittelalter. Zwei historische Untersuchungen*. Göttingen 1851.

S. Lentolo, *Historia delle grandi e crudeli persecutioni...*, edita da T. Gay, Torre Pellice 1906.

J. Leger, *Histoire générale des Eglises évangéliques des vallées du Piémont ou Vaudoises*, Leyde 1669.

K. V. Selge, *Die ersten Waldenser* - B. II: *Der Liber antiheresis des Durandus von Osca*, Berlin 1967.

V. Vinay, *Friedrich Reiser e la diaspora valdese di lingua tedesca nel XV secolo:* BSSV 109 (1961) 35-56.

A. Molnár, *Elementi ecclesiologici della prima Riforma:* Protestantesimo 19 (1964) 65-77.

G. Gonnet, *La protesta valdese da Lione a Chanforan* (dispensa della Facoltà Valdese di Teologia), Roma 1951.

H. Strohl, *La pensée de la Réforme*, Paris 1951.

1. - *La Bibbia, base d'incontro e di dialogo.*

A Chanforan (Angrogna, nelle Valli valdesi), dove nel 1532 si tenne il Sinodo tanto decisivo per l'adesione dei Valdesi alla Riforma, è stato eretto un monumento commemorativo: una stele di pietra con appoggiata una Bibbia aperta.

Il Sinodo di Chanforan si è svolto intorno alla Bibbia; l'incontro dei Valdesi con la Riforma è avvenuto intorno alla Bibbia.

Tutto il movimento valdese medioevale è stato profondamente segnato dal risveglio evangelico del secolo XII e si è sviluppato in varie componenti ecclesiologiche di matrice biblica (1).

Quando avvertirono l'eco del movimento riformatore dal centro-Europa, i Valdesi non scoprirono la Bibbia ma intravidero una nuova comprensione di essa, una lettura rinnovata.

« ...Culpa nostra ingeniique nostri pigritiae, scripturas tam recte quam vos neutiquam intelligimus » (2); così scrive Morel rivolgendosi ad Ecolampadio. In verità durante tutto il periodo medioevale il « biblicismo » valdese era stato caratterizzato da una conoscenza mnemonica e parziale e da una carenza di formazione propriamente teologica; di conseguenza le verità dogmatiche di fondo si erano conservate sostanzialmente cattoliche.

L'evoluzione decisiva si ha nella serie dei contatti, che portano alla confessione di fede cosidetta del 1531 (3) e alle risoluzioni di Chanforan del 1532; è sempre lo stesso amore per la Bibbia, ma la prospettiva di lettura è diversa: da una lettura parziale e concentrata prevalentemente sui Sinottici si passa ad una lettura globale alla luce di alcune verità di fondo che costituiscono, secondo i Riformatori, il centro del messaggio biblico.

Questa ottica nuova, questa comprensione più « teologica » e completa non toglie niente al naturale, spontaneo e popolare attaccamento al libro sacro, che ci è attestato ancora dalla confessione di fede del 1541: « Noi crediamo e confessiamo che la S. Scrittura contenuta nel Vecchio e Nuovo Testamento è stata divinamente inspirata... Donde ne seguita che le S. Scritture sono bastanti a far l'huomo dotto delle cose appartenenti alla salute, e può insegnarci tutto quello che si richiede al vero servitio di Dio... Per le quai cagioni la scientia della S. Scrittura si dee più considerare, che l'oro e le pietre pretiose, e con quella ogni humana creatura dee essere insegnata... » (4).

Si può continuare a discutere e a indagare sui vari motivi che

(1) Si veda alle pp. 203-217: Il biblicismo.
(2) *Lettera di Morel*, ed. Dieckhoff, pp. 368-369.
(3) Si veda alle pp. 401-403: Le Sacre Scritture. V. Vinay ritiene che questa confessione di fede non sia del 1531 ma di molto posteriore (Mémoires di George Morel: BSSV 132 (1972), pp. 38-41). A. Molnar, nonostante le argomentazioni di Vinay, continua a considerare la suddetta confessione come anello del dialogo Valdesi-Riforma (J. Gonnet - A. Molnar, *Les Vaudois au moyen âge*, Torino 1974, p. 305, nota 94).
(4) Conf. 1541, art. 1, ed. Lentolo, p. 46.

hanno portato i Valdesi all'incontro con la Riforma e alla sua accettazione, ma sembra definitivamente assodato che questa adesione è avvenuta sulla base della Bibbia: il « biblicismo » è stato il vero elemento catalizzatore nel dialogo (5).

Sia nel movimento valdese medioevale che agl'inizi della Riforma, non si cercava nella Bibbia una dottrina sulla Chiesa e tanto meno una nuova Chiesa; si mirava invece ansiosamente alla ricerca di una coerenza cristiana di vita e ad una forma di rinnovata presenza individuale e comunitaria nel mondo.

Di qui la rilevanza ecclesiologica grande del « biblicismo » sia valdese che riformato, ma di qui anche il salto qualitativo tra il primo e il secondo: da una lettura rinnovata della Bibbia nasce un diverso atteggiamento ecclesiologico.

2. - *Dalla comprensione impegnata del Discorso della montagna alla accettazione del Vangelo paolino della grazia sovrana.*

Morel, il protagonista principale del dialogo Valdesi-Riforma, colpito dalla dottrina del « servo arbitrio » e della « predestinazione ». si rivolge ad Ecolampadio esprimendo le sue perplessità. Se non c'è alcuna reale possibilità di bene nell'uomo, egli osserva, « non vedo come debbano intendersi tutti i precetti affermativi e negativi » contenuti nel Vangelo (6); se tutto avviene necessariamente per predestinazione ineluttabile, « che cosa stanno a fare le Scritture, i predicatori, gli stessi medici corporali? » (7).

Il barba valdese riflette in questa sua perplessità e in questo dubbio teologico tutto il problema di fondo dell'incontro e del dialogo tra i Valdesi e i Riformatori: l'uomo di fronte a Dio, l'uomo nel mondo e nella storia, la salvezza, il messaggio biblico.

La comprensione immediata e impegnata del Vangelo ha costituito il potenziale di vitalità per tutto il movimento valdese medioevale. La povertà nelle sue varie forme li ha resi liberi per la missione: una missione di predicazione, che mira alla salvezza del prossimo, nell'intento di far scoprire a tutti le parole di Cristo come legge di vita: la « lex Christi » nella prospettiva del Regno.

Il perfezionismo evangelico, lo slancio ascetico e la rinuncia al mondo con i tre voti di povertà, di castità e di ubbidiente servizio alla comunità, erano dominati dall'attesa escatologica che si esprimeva come fede nel Regno e che nello stesso tempo sottolineava l'ur-

---

(5) Si veda alle pp. 442-445: Il biblicismo, elemento catalizzatore nel dialogo tra Valdesi e Riformatori.

(6) *Lettera di Morel*, ed. Dieckhoff, p. 368: « ...Non video quomodo tot praecepta affirmativa et negativa, sicut disputat Erasmus, intelligi debeant ».

(7) *Ibid.*, p. 368: « At si omnia necessitate contingunt, ut Lutherus dicit, et qui sunt praedestinati ad vitam, non possunt fieri reprobi, nec e contra, quia praedestinatio divina non frustratur: quorsum tot scripturae, et praedicatores, et medici corporales? ».

genza della conversione. Convertirsi qui e ora, mentre si è in tempo; operare il bene, perché il giudizio di Dio si avvicina.

Ancora Morel, nella sua relazione ad Ecolampadio, è testimone di questa caratteristica del Valdismo medioevale, che predica un Vangelo come legge di vita, di ascesi e di perfezione in vista della salvezza nel Regno di Dio che viene. Veramente e più precisamente si tratta di una comprensione impegnata a livello personale e comunitario del Discorso della Montagna (8).

È evidente che dietro questa posizione lavora in modo più o meno riflesso una particolare concezione dell'uomo, del rapporto Dio-uomo in Cristo e della salvezza. « Credebamus... » s'introduce Morel per esporre timidamente, ma chiaramente il dissenso del suo movimento dalla posizione della Riforma.

Ecco la loro visione dell'uomo: essi pensano che in tutti gli uomini c'è una qualche capacità (« aliquid virtutis ») naturale infusa da Dio (9) e che in forza di questa « virtus », sotto lo stimolo di Dio, l'uomo può qualche cosa (« posse aliquid ») (10); per cui, chi oppone resistenza, riceverà secondo le sue opere « Secundum opera sua ») (11). C'è in fondo una visione moderatamente ottimista sulle possibilità dell'uomo, quasi in una linea di cooperazione con la grazia per la salvezza. Su questo equilibrio cattolicizzante tra azione della grazia di Dio e impegno dell'uomo si fonda, a nostra avviso, tutto il programma di ascesi e di perfezione, che trova la sua norma nei precetti di Gesù.

Ricordiamo che i primi Valdesi hanno rifiutato in modo categorico la predestinazione facendo consistere la salvezza nelle opere della fede (12), rasentando una vera forma di pelagianesimo non certo in modo teologicamente riflesso ma come conseguenza dell'ascolto impegnato di ogni parola di Cristo. E ancora Morel imposta il problema in termini del tutto pre-riformati: Dio nella sua prescienza sa chi si salva e chi non si salva, pur avendo creato tutti per la vita eterna; quelli che si dannano, si dannano di propria colpa per non aver praticato i comandamenti (13).

La risposta di Ecolampadio e Bucero è indecisa ma la confessio-

---

(8) Si veda alle pp. 306 e segg.: Il nucleo ecclesiologico originario.

(9) *Lettera di Morel*, ed. Dieckhoff, p. 368: « Credebamus enim omnibus hominibus aliquid virtutis naturaliter inditum esse a Deo, cui tamen plus cui minus... ».

(10) *Ibid.*, p. 368: « Sic credebamus homines praedicta indita virtute posse aliquid, eam tamen presertim stimulante et excitante Deo... ».

(11) *Ibid.*, p. 368: « ...Et nolentem tamen aperire illa virtute indita et stimulata, tandem accepturum secundum opera sua ».

(12) L. A., ed. Selge, p. 91: « In operibus ergo sive salvatio sive dampnatio et non in predestinacione fatali continetur ». « ...Istis auctoritatibus et aliis pluribus datur intelligi non secundum predestinationem, set secundum opera quemquam iudicari ».

(13) *Lettera di Morel*, ed. Dieckhoff, p. 368: « ...Credebamus, omnipotentem infinite ante coeli et terrae creationem praescivisse, quotquot salvi et reprobi fieri debebant, omnem tamen hominem fecisse ad vitam aeternam, reprobos quidem fieri sua culpa, id est, quia noluerunt oboedire et servare mandata ».

ne di fede del 1531, stilata dallo stesso Morel, costituisce un notevole passo avanti nell'accettazione del pensiero riformato: la centralità del Cristo, il piano di Dio e l'umanità peccatrice sono sottolineati con vigore (14) e debbono preparare gradualmente al passo più decisivo di Chanforan.

Pre-elezione, non-libero arbitrio, predestinazione a Chanforan vengono accettati dai Valdesi sull'autorità dell'apostolo Paolo; il riferimento esplicito è fatto alle lettere ai Romani, ai Galati e agli Efesini (15). Il « paolinismo » della Riforma penetra nel movimento e lavora in profondità, gradualmente e profondamente lo trasforma. Assistiamo così ad una semplificazione e ad una spiritualizzazione della vita del movimento: opere esterne svalorizzate, preghiera e culto interriorizzati, pratiche varie (confessione auricolare, imposizioni delle mani, giorni fissi per il digiuno) abbandonate (16). Quello che conta nei capi spirituali non è più lo sforzo di ascesi esprimentesi nel celibato, nella povertà e nell'itinerantismo, ma il fedele servizio della Parola (« ministri della Parola ») (17).

L'evoluzione si completa nelle successive confessioni di fede.

L'uomo è « una perversità che produce sempre frutti di malitia e ribellione » (18); « ...non ha alcuna libertà se non quella che Iddio gli dona » (19); lontano da Dio è costituzionalmente incapace di relazionarsi ancora a Lui e quindi di operare in ordine alla sua salvezza; l'unico rapporto possibile in ordine alla salvezza è la grazia di elezione da parte di Dio, che nella confessione di fede del 1560 si configura come « doppia predestinazione » (20). La giustificazione per fede nelle promesse fatteci da Dio in Cristo occupa il posto centrale; le opere allora non s'inseriscono nel processo giustificativo e non hanno efficacia alcuna in ordine alla salvezza, essendo puro dono di Dio e segno della sua azione in noi. Non si negano le opere, ma vengono relegate ai margini del cammino della salvezza, nel quale la libera grazia sovrana di Dio incontra la miseria della creatura (21).

È consequenziale, in questa prospettiva biblica e teologica, l'abbandono della predicazione del Vangelo del Regno inteso come legge di Cristo per la salvezza: quella dei Valdesi post-Chanforan è ancora predicazione del Vangelo, ma come lieto annuncio della libera grazia, che salva in Cristo. La risposta di fede muta pure la sua modalità e il suo contenuto. Per il valdismo medioevale la fede era la mano tesa verso Dio, piena di opere di conversione, di penitenza, di ascesi evangelica: una fede vissuta nella comprensione impegnata a tutti i livelli del Discorso della Montagna. Per i Valdesi riformati invece,

(14) Si veda alle pp. 396-400.
(15) Si veda alle pp. 434-439.
(16) Si veda alle pp. 419-425.
(17) Si veda alle pp. 425-434.
(18) Conf. 1560, art. 8°, ed. Lentolo, p. 139.
(19) *Ibid.*, art. 6°, p. 138. Si veda alle pp. 517-519.
(20) Si veda alle pp. 519-522.
(21) Si veda alle pp. 527-538.

come in genere per la Riforma, la fede è la mano vuota tesa verso Dio nella serena fiducia che ci farà grazia in Cristo; fiducia fondata sulle promesse di Dio e non sull'impegno morale e spirituale.

Resta la tensione incompiuta caratteristica della Riforma, che si trova presa tra le due esigenze: vivere l'esperienza della libera grazia che salva senza le opere e, nello stesso tempo, fondare la vita morale e religiosa. Il movimento valdese medioevale sul Discorso della Montagna e sul Vangelo del Regno come legge di Cristo ha fondato la vita morale e l'impegno religioso e sociale del credente e della comunità; ma nell'incontro con la Riforma ha abbandonato questa prospettiva per vivere l'esperienza della libera grazia sulla base del messaggio paolino. Il problema profondo, che aveva « choccato » Morel, non trovò una soluzione adeguata. Tutto questo ha senza dubbio influito sugli atteggiamenti ecclesiologici; siccome non si tratta di studi di ecclesiologia, ma di vita e di esperienze concrete di uomini e di comunità, su questa base possiamo tentare di verificare il passaggio dei Valdesi da movimento religioso a Chiesa riformata.

3. - *Dal movimento religioso alle comunità valdesi riformate.*

Due descrizioni della Chiesa, due modi ben diversi di viverla e di sperimentarla. « ...Semper ibi dei est ecclesia, ubi congregacio fidelium, qui fidem rectam tenent et operibus implent » (22).

« ...Il y a une sainte Eglise, qui est l'assemblée de tous les élus de Dieu, qu'il a élus depuis le commencement jusqu'à la fin du monde, de laquelle le Chef est notre Seigneur Jesus Christ, laquelle est gouvernée par la Parole de Dieu, et conduite par son S. Esprit » (23).

La prima immagine di Chiesa è dominata dal concetto della « fede piena di opere », che possiamo ben veder collegato con la valorizzazione del Vangelo come legge di Cristo per i credenti, realizzata nel movimento valdese medioevale. Niente di tutto questo nella descrizione appartenente a Valdesi ormai orientati nella linea della Riforma: qui l'elezione di Dio domina la Chiesa radunandola sotto l'unico capo, Cristo, con il governo della sua Parola e la guida del suo Spirito; è operante in tutta la sua forza il pensiero paolino. Nella vita e nell'esperienza concreta dei Valdesi medioevali la Chiesa è sentita prevalentemente come chiesa che si articola « dal basso » e « dall'interno » (24). In questa articolazione prende un rilievo notevole l'aspetto comunitario (« societas »), che si qualifica a tutti i livelli sulla base di una bontà morale e di una santità di vita, definite in riferimento diretto con l'ideale evangelico ed apostolico. Quando in momenti di frizione l'elemento comunitario e morale viene in urto polemico con l'istituzione, allora fa la sua comparsa la dimensione carismatica, che, appellando a Dio, alla sua grazia e alla sua vocazione

(22) L. A., ed. Selge, p. 95.
(23) Conf. 1543, art. 4°, ed. Leger, p. 109.
(24) Si veda alle pp. 312 e segg.

diretta, mette in crisi la « struttura » ecclesiastica. Si afferma il diritto alla « libera » predicazione e si rifiuta obbedienza alla gerarchia in nome della superiore obbedienza a Dio (« Obbedire a Dio più che agli uomini »); si assume un atteggiamento donatistico, che fonda i poteri sacerdotali sul merito e sulla santità della vita, estendendo tali poteri anche a semplici fedeli non ordinati o a uomini ordinati nel movimento.

Restano per altro genuinamente cattoliche le verità dogmatiche fondamentali, se si eccettua l'evoluzione nella concezione e nella pratica dei sacramenti e il fenomeno del sincretismo ereticale di vari gruppi. Non c'è in fondo un'elaborazione teologica di tipo scientifico, sebbene non si possa ignorare un certo pensiero teologico: si tratta piuttosto di una teologia intesa come l'incontro vivo della parola evangelica con la concretezza della vita; l'incidenza di questo incontro è notevole, ma non è tale da far uscire del tutto l'ecclesiologia del valdismo medioevale dai quadri della dogmatica cattolica. Per questo la Chiesa ufficiale da certi gruppi e in alcuni momenti è parzialmente accettata; da altri variamente criticata nel suo apparato gerarchico, pietistico e politico; da altri ancora globalmente rifiutata in base all'istanza donatistica e anticostantiniana. Così i Valdesi nel medioevo muovendosi prevalentemente all'interno dei quadri della dogmatica cattolica, conservando lo slancio apostolico e maturando nella coscienza di essere parte di una chiesa fedele in diaspora su tutta la terra, mantengono la loro caratteristica di « movimento religioso » fino all'incontro con la Riforma.

In che modo con la Riforma diventano Chiesa? Abbiamo già ascoltato la descrizione della Chiesa contenuta nella confessione di fede del 1543 (25); completiamola con altre due, rispettivamente del 1541 e del 1560.

« ...La S. Chiesa universale... è la congregatione e raunanza di tutti i veri credenti fedeli et eletti di Dio, che sono stati dalla origine del mondo e saranno infino al fine... » (26). « ...(La vera Chiesa)... è la compagnia dei fedeli li quali si accordano a seguir la parola di Dio e la pura Religione che da essa dipende, e che in essa fanno profitto tutto il tempo della vita loro... » (27).

« ...Noi protestiamo che dove la Parola di Dio non è riccvuta, e dove non si fa alcuna professione di sottoporsi ad essa, e dove non è l'uso dei sacramenti, non si può dire e parlare propriamente che vi sia vera Chiesa » (28).

L'impronta riformata è evidente. Ci troviamo ormai di fronte ad una Chiesa che si definisce « dall'alto », costituita verticalmente dall'atto misterioso di elezione di Dio; questa verticalità dell'elezione viene espressa anche col termine « Parola »: la Parola di Dio che in-

(25) Si veda la nota (2) a p. 616.
(26) Conf. 1541, art. 14°, ed. Lentolo, p. 48.
(27) Conf. 1560, art. 24°, ed. Lentolo, p. 142.
(28) *Ibid.*, art. 25°, p. 142.

terpella e convoca, e aspetta la risposta di fede dell'uomo. La Chiesa-mistero, affermata nella sua trascendenza, attende però una visibilizzazione; o meglio più che una visibilizzazione del mistero dell'elezione, si tratta di segni che indicano in quale direzione opera la grazia e dove si può trovare la vera Chiesa. Dove ci si accorda a « seguir la Parola », dove e quando la Parola « è ricevuta », dove c'è « l'uso dei sacramenti » là si può pensare che ci sia la vera Chiesa; non è sufficiente quindi che la Parola sia predicata, bisogna che sia accolta da dei fedeli disposti a seguirla: la Chiesa, oltreché « dall'alto » (elezione, Parola) si definisce « dall'interno » (accoglienza e ubbidienza alla Parola) articolandosi « dal basso » in una comunità, nella quale c'è « l'uso dei sacramenti ».

È evidente che questa concezione di Chiesa si muove e promana da tutto un contesto teologico riformato; i Valdesi accettando il Vangelo di Paolo, hanno assimilato una nuova impostazione dogmatica. Nella loro meditazione teologica su Dio, sul rapporto Dio-uomo, sul Cristo, è già contenuta implicitamente tutta la nuova ecclesiologia.

Dio viene colto e adorato nella sua trascendenza assoluta, nella sua sovranità e nella sua distanza incolmabile (« soli Deo gloria »): è il « tutt'altro » nei confronti dell'uomo, che si trova nell'incapacità assoluta di relazionarsi al suo creatore (29). In Cristo, Dio entra in relazione libera e gratuita con l'uomo, ma la distanza permane sempre; anzi la tensione tra il divino e l'umano non si risolve neppure nell'Incarnazione del Verbo: l'umanità da Cristo assunta non è in alcun modo divinizzata o trasformata, resta solo sempre strumento di cui il Verbo si serve, pura funzionalità e ministerialità (30).

Una funzione ministeriale o diaconale viene riconosciuta pure alla Chiesa; anzi la « diakonia » è di tutta la Chiesa e poi, all'interno della Chiesa, si specifica nel pluralismo dei ministeri: niente però è inerente al ministro e nessun potere risiede nella persona, che resta solo e sempre una « funzione » di ministerio cioè di servizio (31). Su questa stessa linea si pone l'amministrazione dei sacramenti, i quali sono segni che confermano le promesse di Dio e, in quanto tali, si pongono come azioni parallele all'azione di Cristo (32).

Una domanda si pone a questo punto: i Valdesi dopo l'incontro con la Riforma hanno pensato ad una realtà ecclesiale come dato oggettivo preesistente al radunarsi dei fedeli, attraverso il quale l'elezione e la Parola raggiungono il singolo credente? È difficile rispondere con un sì categorico: le confessioni di fede del 1541 e del 1543 insistono quasi esclusivamente sull'aspetto misterioso e nascosto della Chiesa; mentre la confessione di fede di origine calvinista del 1560 sottolinea la sua funzione ministeriale nella linea della « Ecclesia-mater » di Calvino (33).

---

(29) Si veda alle pp. 511-519.
(30) Si veda alle pp. 523-527.
(31) Si veda alla p. 552.
(32) Si veda alle pp. 559-568.
(33) Si veda alle pp. 546-557.

Questa ecclesiologia di tipo riformato ha come primo risultato una radicale messa in crisi della struttura gerarchica e sacramentale della Chiesa ufficiale: la chiara affermazione della trascendenza del mistero della Chiesa colto nell'elezione gratuita di Dio, la forte sottolineatura dell'aspetto comunitario e il principio del sacerdozio universale non tollerano una Chiesa rigidamente gerarchica, che si presenta come istituzione di salvezza.

Rifiutata una struttura ed un'organizzazione, ecco che debbono subito darsene un'altra. Il primo elemento strutturale è la confessione di fede, come nucleo di verità bibliche da confessarsi da parte di tutti i membri della comunità.

« L'ordine della Chiesa » è considerato come voluto e stabilito da Cristo e quindi « sacrosanto e inviolabile » (34): si organizzano i ministeri dei pastori, degli anziani e dei diaconi; si fissa con la costruzione dei primi templi una cura pastorale stabile; si formula una vera e propria « Disciplina ecclesiastica » (1558-'63-'64). I Valdesi hanno ormai assimilato la concezione « riformata » della Chiesa e le varie comunità sparse sono legate tra loro dalla comune confessione di fede e dal governo di tipo sinodale. Ulteriori evoluzioni ecclesiologiche saranno ancora e sempre in questa linea di teologia « riformata ». *Proviamo a sintetizzare confrontando.*

Una costante ecclesiologica, propria dei Valdesi medioevali e dei Valdesi post-Chanforan, è l'insistenza nel considerare la Chiesa nel suo aspetto comunitario, come « congregatio fidelium », « assemblea, compagnia degli eletti, dei fedeli... »; una Chiesa colta nella sua realtà di base e nel suo dinamismo umano (35). Ma, mentre nel periodo medioevale la « societas fidelium » si precisa e si definisce sulla base di un impegno morale di perfezione evangelica, nel periodo riformato la « societas fidelium » è sospesa all'evento misterioso della libera elezione divina accettata per fede.

Nel movimento medioevale i Valdesi si appellano « insieme » all'esigenza di una vita morale coerentemente evangelica; nella Riforma invece si fa appello prevalentemente alla fede. Vita morale e fede sono elementi diversi, ma ambedue caratterizzati dall'interiorità e sviluppati in atteggiamento di reazione nei confronti della Chiesa costituita: la Chiesa costituita è contestata e vengono svalutati gli elementi esteriori.

Nell'incontro Valdesi-Riforma c'è quindi il passaggio da un contenuto (vita morale) ad un altro (fede), ma il quadro è già pronto e favorevole: la base comune che favorisce questo passaggio è una certa « ecclesiologia di interiorità e di reazione ».

Anche il sacerdozio universale affiora in qualche modo prima e

(34) Conf. 1560. art. 22°, ed. Lentolo, p. 142.

(35) Vedere in proposito Y. M. J. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris 1953, pp. 59-64: considera i vari movimenti che nella storia hanno visto la Chiesa come fatta esclusivamente o quasi dei suoi membri, cioè come « societas fidelium », isolando questo aspetto e quindi alterando il vero volto della Chiesa di Cristo.

dopo Chanforan. Ma prima ha un carattere piuttosto pratico e sporadico, come conseguenza dell'atteggiamento donatistico e di una saltuaria concezione carismatica; dopo, si definisce come costante teologica, pur lasciando aperta la strada alla costituzione dei vari ministeri. Comune è pure la messa in crisi dell'aspetto oggettivo dell'istituzione ecclesiale; nel medioevo però i Valdesi conservano la caratteristica di movimento religioso, mentre dopo l'incontro con la Riforma si organizzano propriamente come Chiesa riformata. Il parallelo potrebbe proseguire, ma basta per noi ora aver verificato l'evoluzione dei Valdesi da movimento religioso a Chiesa riformata e aver constatato che alla base di questa evoluzione sta l'accettazione del Vangelo paolino della libera grazia e l'abbandono del Discorso della Montagna come legge di Cristo per il credente.

4. - *Dal rifiuto del sistema costantiniano della « cristianità » ad un neo-costantinismo.*

« Vescovo dei fedeli, che nella Chiesa romana disprezzano la donazione di Costantino » (36); così si presenta Federico Reiser, esponente della diaspora tedesca verso la metà del secolo XV. Un secolo dopo nella prefazione alla confessione di fede (1560) Scipione Lentolo, « ministro della parola di Dio nelle Valli », additerà a Emanuele Filiberto tra gli altri esempi di saggio e illuminato governo anche quello di Costantino, il quale « non si mette a predicare et ad amministrare i Sacramenti: ma congrega il Concilio et esorta i Vescovi a trattare la causa di Dio con la sola S. Scrittura » (37).

Ecco due citazioni, due valutazioni diverse della figura e dell'opera dell'imperatore Costantino; ma quello che più conta è il modo diverso di situarsi di fronte alla storia e di giudicarla. Per i Valdesi del medioevo Costantino, con la sua donazione e con l'appoggio di forza e di potenza offerto alla Chiesa, è visto come l'origine della decadenza; per Lentolo, ormai riformato, questo imperatore può essere indicato come esempio ai principi del secolo XVI. Si tratta in fondo di un diverso modo d'intendere e d'impostare i rapporti della comunità dei credenti col mondo, con la società e con le autorità costituite.

Il Valdismo medievale ha cercato a più riprese di determinare il momento iniziale dell'infedeltà della cristianità costituita, nella preoccupazione di discernere la vera dalla falsa Chiesa: questo momento risalirebbe all'inizio del IV secolo, quando papa Silvestro accettò dall'imperatore Costantino ricchezze, onori e potenza; abbiamo trovato traccia di questa affermazione già nel polemista cattolico Moneta da Cremona (1244), mentre un'elaborazione ulteriore e teologi-

---

(36) Vedere V. Vinay, *Friedrich Reiser...*, art. cit., p. 47: « Fridericus dei gratia episcopus fidelium in ecclesia romana donationem Constantini spernentium ».
(37) S. Lentolo, *Historia...*, op. cit., p. 129.

camente più ricca l'abbiamo letta nella « Regula secte Waldensium » e nell'« Epistula fratrum de Italia » (1368 c.) (38).

I Valdesi si atteggiano così ad una critica radicale, che giunge al rifiuto di tutto l'apparato ecclesiastico e del modo di essere della Chiesa nel mondo e nella società. Alla Chiesa ricca e potente oppongono uno stato di povertà e di spogliamento che contiene in qualche modo l'affermazione del « sola gratia »; all'istituzione pesantemente legata alle realtà terrestri oppongono una tensione liberante, che li fa vivere in attesa del Regno; all'organizzazione moltitudinista obbiettano vivendo l'esperienza di una Chiesa minoritaria, sofferente e perseguitata (39).

A questo bisogna aggiungere il rifiuto del giuramento, della giustizia secolare, e dello stesso potere secolare, che giunge fino ad escludere dalla salvezza imperatore re e principi con papa, cardinali e prelati (40). Si tratta di un giudizio veramente negativo sulla cristianità ufficiale e di un impegno evangelico, ispirato al Discorso del monte, di dissolidarizzare da essa.

Tutta questa problematica è viva e scottante nel momento del dialogo di Morel con i riformatori. Il problema del giuramento, dell'usura, del commercio e dell'ingiusto trattamento degli operai: le questioni sull'autorità del potere civile, sul suo fondamento teologico, sul valore delle leggi... tutto denota una ricerca di coerenza evangelica all'interno della società organizzata (41).

Il dialogo però non pare esauriente. A Chanforan i Valdesi accettano la liceità del giuramento e dell'usura; rinunciano al voto di povertà e al celibato dei ministri, e ritengono che il cristiano possa esercitare la magistratura (42).

Intanto la precedente confessione di fede del 1531 ha espresso « onore, soggezione e obbedienza » al potere secolare (43) con evidente influsso delle posizioni di Bucero e di Ecolampadio (44).

I riformatori, vedendo i principi e i magistrati come « vicarii

---

(38) Si veda nella prima parte del nostro lavoro alle pp. 284-288. Questa tendenza a individuare il momento di decadenza della Chiesa si trova anche presso la Riforma protestante, ma si configura in modo diverso: « È noto, scrive Molnar, che, per la seconda Riforma la decadenza ha inizio con l'alto Medioevo o, secondo la scolastica protestante successiva, soltanto nel VI secolo, quando si chiuse l'epoca del « consensus quinquesaecularis ». La prima Riforma invece fa risalire assai più indietro questo momento, agli inizi del IV secolo. Costantino, dopo essere stato l'artefice di una unità pseudo religiosa del mondo, ne diventa il simbolo idolatrico ». - A. Molnar, *Elementi ecclesiologici...*, art. cit., p. 72.

(39) Si veda alle pp. 293 e segg.

(40) I « 32 Errores Valdensium » della Boemia, editi da A. Molnar: BSSV 115 (1964) 3-4: « Quod nec papa, nec cardinales, nec omnes prelati, nec imperator, nec reges, nec principes salvantur ».

(41) Si veda alle pp. 369-374.

(42) Si veda alle pp. 413-440.

(43) Conf. 1531, ed. Leger, p. 95: « Nos devèn honòr à la potestà Secular, en subjection, en obediença, en promptessa e en pagamênt ».

(44) Si veda alle pp. 409-413.

Dei » (45) e « ordinati a Deo », e riconoscendo loro lo « jus reformandi » (46), optano ancora per lo statuto costantiniano; e i Valdesi li seguono.

Riconosciuta l'origine divina dell'autorità dei re, dei principi e dei magistrati, i Valdesi accettano un rapporto di tipo paternalistico e affermano la loro competenza in materia religiosa (47). Non manca neppure da parte valdese la puntatina polemica contro gli anabattisti, che vorrebbero « rigettar le Signorie, costituir comunità e confusioni di beni e metter sotto sopra l'ordine di giustizia » (48).

Può sembrare paradossale, ma i Valdesi si scagliano proprio contro quelli che sono gli eredi e i continuatori ideali della loro protesta anticostantiniana medioevale.

I Valdesi per la loro particolare situazione geografica e politica non assurgono a Chiesa moltitudinista, come in genere le altre Chiese nate dalla Riforma, che diventano « l'espressione, generalmente conservatrice, della borghesia umanistica ed 'arrivata' delle città » (49); ma, nella solidarietà e nelle relazioni costanti con queste chiese, dobbiamo riconoscere che abbandonano l'antico atteggiamento anticostantiniano e accettano una certa forma di neo-costantinismo.

5. - *Problema sempre aperto e attuale. Una provocazione per l'ecumene cristiana di oggi.*

Il movimento valdese medioevale avrebbe dovuto incontrarsi con l'anabattismo: avevano in comune molti aspetti di stile e di vita; incontrò invece la Riforma nelle sue componenti ortodosse. Perché la Riforma non riconobbe e non valorizzò gli elementi genuinamente evangelici degli anabattisti, naturali eredi della « prima Riforma », quella dei Valdesi e degli Hussiti. Perché i Valdesi abbracciarono la Riforma?

Antico problema storico e teologico, intorno al quale molte ra-

---

(45) *Risposta di Ecolampadio*, ed. Dieckhoff, pp. 370-371: « ...Iudices et magistratus seculares... non agunt suo nomine, sed vicarii Dei sunt, et ab illo gladium, non a se ipsis acceperunt ».

(46) *Risposta di Bucero*, brano citato da G. Gonnet, *La protesta valdese...*, op. cit., p. 415: « ...Magistratus quicumque sunt ii, inquit Paulus (Rom. 13, 1-7), qui a Deo ordinati sunt, et iis gladium Deus contulit ». A proposito di Bucero lo Strohl osserva che: « ...(il) accordait aux autorités civiles d'une cité voulant être "chrétienne", le "jus reformandi", le droit d'entreprendre des réformes dans la sphère religieuse, et leur faisait un devoir » (H. Strohl, *La pensée...*, op. cit., p. 195).

(47) *Conf.* 1560, art. 36°, ed. Lentolo, p. 145: « Per questa cagione egli (Dio) ha posto il coltello in mano al magistrato, onde punisca non solamente i peccati contro la seconda Tavola dei suoi comandamenti, ma quelli ancora che si commettono contro la prima ». *Conf.* 1560, Prefazione, ed. Lentolo, p. 129: « Tocca adunque a i Principi pij impacciarsi delle cose della religione... ». Vedere in proposito alle pagine 575-588.

(48) *Conf.* 1560, art. 37°, ed. Lentolo, p. 145.

(49) G. Miegge, *Le due Riforme*, La Luce 42 (1949, n. 3) 1.

gioni sono state illustrate (storiche, spirituali, sociologiche) (50), ma nessuna definitiva.

Resta il fatto che i Valdesi incontrarono la Riforma sulla base della Bibbia, ma rinnovandone la comprensione: l'asse della lettura e dell'interpretazione si spostò dal Discorso della Montagna come legge di Cristo per il credente al Vangelo paolino della grazia sovrana; su questo sfondo i Valdesi gradualmente da movimento religioso divennero chiesa riformata, abbandonando il loro plurisecolare atteggiamento anticostantiniano.

Indubbiamente ricevettero una forza nuova dalla scoperta della giustificazione per fede, dell'elezione, del « sola gratia »; ma questa affermazione esclusiva della verticalità della salvezza ha fatto loro perdere di vista molti aspetti dell'impegno cristiano nel mondo, che prima avevano accettato come esigenza di fedeltà al Vangelo di Gesù.

La « prima Riforma », e quindi anche i Valdesi, avevano visto nel Discorso della Montagna molti legami con gl'impegni morali e sociali, avevano intuito il legame indissolubile tra la vita di Cristo e l'impegno morale e sociale del credente.

Per i riformatori del secolo XVI invece nel regno di questo mondo non avevano valore decisivo i precetti del Discorso della Montagna, essendo tale regno guidato da un'altra legge divina diversa dal Vangelo (51).

Il problema di questo dialogo, più o meno mancato, ha una portata che supera la fattispecie storica dell'incontro Valdesi-Riforma.

Ecco perché questo Centenario e i problemi storico-teologici, che porta con sé, costituiscono una « PROVOCAZIONE » per l'ecumene cristiana di oggi (52).

Intanto osserviamo, con il past. Giorgio Tourn, che la storia valdese è una pagina della storia della chiesa di Cristo, dei credenti in Gesù... non la storia di una chiesa a fianco della storia di un'altra chiesa... (53).

E poi oggi tutte le chiese stanno soffrendo una profonda crisi di identità, che comporta al loro interno tensioni, incomprensioni, fratture spesso dolorose.

Se andiamo un po' in profondità, ci accorgiamo che al centro del travaglio odierno ci sono dei nodi teologici e politici simili a quelli del movimento valdese medioevale, del dialogo movimento valdese-Riforma e del passaggio dei Valdesi da movimento religioso a chiesa riformata.

---

(50) G. MIEGGE, art. cit., p. 1.

(51) A. MOLNAR, *La protesta valdese...*, op. cit., p. 37.

(52) Le idee di questo paragrafo sono frutto di una riflessione sul materiale che è circolato nelle comunità valdesi e cattoliche a proposito del centenario del movimento valdese: conferenze, dibattiti, opuscoli, L'Eco delle valli valdesi, Nuovi Tempi, Protestantesimo, Gioventù Evangelica, L'Eco del Chisone, Circolari e Bollettini delle parrocchie, ecc.

(53) G. TOURN, *Il 17 febbraio: allargare l'orizzonte*, L'Eco delle valli valdesi, 2 febbraio 1973, p. 1.

Quali sono le ipotesi che si profilano nelle nostre chiese?

1ª Ipotesi:

Integrare il Sermone sul monte con il messaggio paolino... Questo per correggere lo « sbaglio » del secolo XVI.

2ª Ipotesi:

Riscoprire la totalità dell'evangelo nel suo momento teologico e nel suo momento sociale, (per realizzare) una sintesi lucida e realista tra la predicazione di Paolo, la predicazione di Giovanni e quella di Gesù... Questo per difendersi dall'eresia e per salvare la chiesa.

3ª Ipotesi:

Riscoprire un *Discepolato Confessante*, che prenda altrettanto sul serio il Sermone sul Monte, la giustificazione per fede e i discorsi di missione... in una collocazione di classe sociologicamente e politicamente non ambigua.

Se è vero, com'è stato scritto, che il Centenario è un punto di partenza e non un punto di arrivo, il cammino da fare resta lungo.

La *3ª ipotesi,* proprio in riferimento ai Valdesi medioevali, suggerisce una serie di *temi storico-teologici* da affrontare nel tessuto vivo delle nostre comunità, delle nostre chiese di oggi.

1) Primo tema aperto è quello della povertà... È possibile vedere e ripensare il « nudi nudum Christum sequi » come espressione del « sola gratia », del « solus Christus » dei movimenti di riforma medioevale e del movimento di riforma oggi.

2) Secondo tema è quello della predicazione della croce e della speranza nell'impegno politico della comunità cristiana.

Che cosa significa il radicalismo evangelico del Sermone sul monte, che cosa significa la giustizia di Dio (la giustificazione per fede) per l'esistenza delle nostre comunità qui e ora?

Come vivremo e come predicheremo questo radicalismo e questa giustizia nei prossimi anni, nei prossimi mesi di crisi (si parla di un milione di disoccupati per l'autunno!?), di terrorismo fascista, di imperialismo mondiale, di arroganza del potere?

3) Terzo. L'alternativa non pare che sia tra fede e opere, tra giustificazione dell'uomo e della società e giustificazione di Dio, tra orizzontalismo e verticalismo; ma tra una vita, una ricerca storica, una teologia per noi, e una vita una ricerca una teologia per gli altri in un DISCEPOLATO CONFESSANTE.

Giovanni Miegge, concludendo il suo commentario del Sermone sul monte, così scriveva:

« Dobbiamo evitare la tentazione, così frequente tra gli esegeti protestanti, di considerare con qualche soggezione il concetto stesso della "Lex evangelica" e di contrapporre ad essa l'epistola ai Romani. Certo la "Legge evangelica" è per coloro che hanno fondato

la loro vita sull'unico fondamento, la croce di Cristo e la potenza della sua risurrezione. Ma su questo fondamento, muniti di questa forza, la "legge di Cristo" va assunta con tutta la serietà che ha avuto per le correnti rigoriste del Cristianesimo, dai Valdesi agli Anabattisti e alle loro varie ramificazioni moderne ».

E poi chiude con una citazione della II Clemente:

« Non accontentiamoci di chiamarlo Signore, poiché questo non ci salverà. Dice infatti: non chiunque mi dice "Signore, Signore" sarà salvato, ma chi metterà in pratica la giustizia... Dunque "*nelle opere confessiamolo*" » (II Clem. 4: 1-5) (54).

Alcuni gruppi e alcuni movimenti delle nostre chiese (cattoliche e protestanti) ritengono che oggi l'opera in cui siamo chiamati a confessare la giustizia di Dio e a predicare il Vangelo del Regno è la scelta di classe, la lotta delle classi, come luogo per morire al potere e per proclamare nella povertà la speranza di Gesù.

Il problema che questi movimenti antichi e nuovi ci pongono, non lo possiamo eludere, se non vogliamo « ridurci (è ancora una citazione di G. Miegge) a una missione di MODERATI, DI ADULTI, DI BEATI POSSIDENTES » (55).

Mario Polastro

---

(54) G. Miegge, *Il Sermone sul Monte. Commentario esegetico*, Torino 1970, pp. 271-272.

(55) G. Miegge, *art. cit.*, p. 1.

In margine al XIV Convegno di studi sulla Riforma ed i movimenti religiosi in Italia: silloge dei dibattiti sulle relazioni storiche e sulle conferenze a carattere teologico

L'VIII centenario della conversione di Valdo ha avuto la sua manifestazione più importante nelle tre giornate di studio tenute a Torre Pellice dal 21 al 23 agosto a cura della Società di Studi Valdesi, articolate in tre mattinate dedicate alle comunicazioni di carattere storico ed in tre pomeriggi, in cui si sono svolte conferenze su temi teologici, organizzate dal Servizio Studi della Federazione Chiese Evangeliche in Italia.

Noi ci proponiamo qui di riassumere le conferenze tenute nelle sedute pomeridiane ed i dibattiti sorti da queste e dalle relazioni storiche antimeridiane pubblicate in altra parte di questo Bollettino (1). Nel riportare il resoconto delle discussioni tenteremo di unificare gli interventi per consentire al lettore di avere un maggiore orientamento ed una prospettiva organica di ogni giornata.

Ha aperto il Convegno il presidente della Società di Studi Valdesi Augusto Armand-Hugon, nominato in seguito presidente delle sedute su proposta di Giorgio Bouchard. Il pastore Aldo Sbaffi, dopo avere espresso la gratitudine della Chiesa Valdese, di cui è moderatore, per gli storici che hanno affrontato nelle loro ricerche il tema del valdismo medievale (2), ha invitato i presenti alla rilettura del sermone sul monte, il cui contenuto radicale spinse i primi valdesi al rifiuto del sistema religioso e sociale e alla libera predicazione, e ripropone a noi il valore di una scelta cristiana nel mondo odierno.

La prima relazione a carattere teologico è stata tenuta dal pastore Giorgio Bouchard su: *Il « cattolicesimo » di Valdo.*

Nel Medioevo la chiesa era il perno della civiltà occidentale sia a livello di struttura che di sovrastruttura: intorno al 900-1000 era

---

(1) Ricordiamo che il primo giorno, a causa del ritardo dei lavori della conferenza storica, la discussione sull'intervento Bouchard si è fusa con quella sulle relazioni del mattino.

(2) A questo proposito citiamo, fra gli altri, J. Gonnet-A. Molnár, *Les vaudois au Moyen-âge*, Torino 1974, A. Molnár, *Storia dei valdesi*, vol. I., Torino 1974, oltre a J. Gonnet, *Enchiridion Fontium Valdensium*, Torre Pellice 1958, K. V. Selge, *Die ersten Waldenser*, voll. 2, Berlin 1967, K. V. Selge, *Die Erforschung der mitteladterlichen Waldensergeschichte*, in « Theologische Rundschau », XXXIII (1968), pp. 281-343.

avvenuto l'ultimo sforzo di cristianizzazione dei popoli, mentre nel 1100 erano iniziate le dissidenze interne. È giusto, quindi, domandarsi, secondo Bouchard, se il movimento valdese sia stato, in questo tipo di società, solamente uno spostamento indebito di accenti, o si sia manifestato come una vera e propria rottura, se sia apparso come l'ala sinistra del cattolicesimo o una chiesa alternativa e se il rifiuto che ha subito sia stato una reazione fisiologica o patologica.

Si può parlare di un cattolicesimo dei valdesi nei confronti dei catari; i primi rifiutavano, infatti, la metafisica manichea dei secondi e, se opponevano il Nuovo Testamento all'Antico, lo facevano solo dal punto di vista etico e non metafisico. La delimitazione nei confronti dei catari se è fondamentale, non è però opportunismo o conformismo verso il cattolicesimo, con il quale si delinearono fin dall'inizio alcuni punti di rottura.

Un motivo di contrasto fu la predicazione. Diverse sono le cause che spingono a predicare: una è la considerazione, tipica di un sistema di cristianizzazione dall'alto e da cui nasce l'impegno missionario, che i fedeli hanno bisogno di un ravvedimento; vi è poi la persuasione di aver ricevuto direttamente da Cristo l'ordine di predicare. I valdesi consideravano la predicazione come uno dei precetti ritenuti assolutamente obbliganti e che doveva interessare anche i laici, comprese le donne. Nel 1199 Innocenzo III condannò ogni predicatore che esercitasse tale ufficio senza essere munito di una missione canonica e dichiarò che i valdesi usurpavano tale diritto.

Altro elemento tipico del valdismo è il « biblicismo popolare »: Valdo fu un « uomo biblico », mentre Francesco dette più importanza alla carità. A questa convinzione si deve la diffusione della Bibbia in volgare e la prevalenza della Parola sui sacramenti.

Per Bouchard lo stesso ideale di povertà ebbe delle caratteristiche particolari. La povertà fu volontà di collocarsi in condizione di chiesa apostolica e fu ritenuta l'unico modo per ricondurre la chiesa intera sulla via dell'obbedienza.

Fra i movimenti ereticali del Medioevo solo quello valdese seppe dare una formula teologica completa alla negazione del purgatorio e dell'efficacia delle preghiere per i defunti. Valdo e i suoi seguaci avevano della chiesa una visione carismatica e non giuridica; secondo Durando D'Osca « la chiesa è sempre e dovunque vi sia un'assemblea di fedeli che hanno una fede integra e la adempiono con le opere » (3). L'essenza della chiesa si coglie nella sua missione, essa deve predicare senza l'appoggio delle istituzioni, senza pretendere di organizzare il mondo. Ne deriva, pertanto, il rifiuto della gerarchia, se questa ostacola la predicazione: « si deve obbedire a Dio anziché agli uomini » (4), e la critica alla « donazione di Costantino », accettando la

(3) Durando D'Osca, *Liber antiheresis.* in K. W. Selge. *Die ersten Waldenser* cit.; cfr. K. W. Selge, *Discussions sur l'apostolicité entre vaudois, catholiques et cathares*, in « Cahier de Fanjeaux », II (1967), p. 157.

(4) *Atti*, V, 29.

quale papa Silvestro aveva ceduto alla tentazione della ricchezza e del potere e abbandonato la povertà e, conseguentemente, il rifiuto della « società cristiana » e, quindi, del giuramento, della pena di morte, del feudalesimo sacralizzato. Bouchard ha terminato, quindi, il proprio intervento dichiarando che il movimento valdese si può considerare una chiesa alternativa.

Giorgio Spini ha aperto la discussione (5) nella quale si sono inseriti Raoul Manselli, Giorgio Peyrot, Jean Gonnet, Jean Duvernoy, Amedeo Molnar, Herbert Stein-Schneider, Kurt-Victor Selge, Salvatore Caponetto, Sosio Pezzella, Paolo Spanu e Franco Cardini. Nel porre due quesiti a Manselli, ha ricordato, per prima cosa, che la tipica religione popolare del Medioevo era intrisa di elementi pagani, magici, che trovavano nel taumaturgico il momento centrale della vita e che, pertanto, non si può definire popolare un movimento che si basava sulla Lettura, contrapponendosi ad un'Europa di analfabeti. In secondo luogo, il valdismo non intendeva essere una lacerazione, ma un'antichiesa che non si poneva, certamente, contro la chiesa di Trento o quella di S. Tommaso, ma contro quella di Gregorio VII, di S. Bernardo, dei cistercensi.

Elementi magici e taumaturgici erano senz'altro presenti nel valdismo, ma parlando di religione popolare si deve notare, secondo Raoul Manselli, che la lotta di demagificazione, sia pure lenta, coincise con la nascita di movimenti di questo tipo. L'adesione all'Evangelo contribuì sì ad eliminare aspetti magici, ma il valdismo era religione popolare in quanto non era dogmatica ed accettava del cristianesimo ciò che era evangelico, senza porsi una chiarificazione dottrinale. Il cattolicesimo di S. Bernardo, il quale provò e seguì la tentazione del monaco di abbandonare la « stabilitas », era percorso dalle stesse idee di Valdo. Non si può, allora, parlare di chiesa alternativa, ma di funzione critica del valdismo, che si deve, invece, intendere come un movimento riformatore in adesione alla chiesa romana.

Secondo Peyrot si può fare una sintesi tra le posizioni di Bouchard, le domande di Spini e le idee di Manselli, usando il termine « cristiano » anziché « cattolico ». Il cristianesimo medievale non era solo cattolico, ma ad una struttura organico-politica si contrapponeva il fermento della chiesa che nasceva dall'Evangelo; i limiti dell'esperienza di Francesco furono, pertanto, quelli di aver cercato di vivere il cristianesimo nella chiesa del suo tempo.

Jean Gonnet ha citato le fonti cui riferirsi per quanto riguarda l'ecclesiologia dei valdesi primitivi. Nella professione di fede di Valdo, in quella di Durando D'Osca e poi di Bernardo Primo (1210) (6)

(5) Nella mattinata erano state tenute le seguenti relazioni: K. V. Selge, *La figura e l'opera di Valdo;* J. Duvernoy, *L'unità del Valdismo di Francia alla fine del sec. XIII (Borgogna, Solco Rodanico, Guascogna)*; R. Manselli, *Tentativo di un bilancio del Valdismo nel Cristianesimo medievale;* H. Stein-Schneider, *Rapports entre les « Pauvres de Lyon » et St. François d'Assise d'après des documents antérieurs à l'année 1230.*

(6) Cfr. a questo proposito J. Gonnet-A. Molnár, *Les vaudois,* cit. p. 3.

si parlava di due chiese: « Io confesso la chiesa cattolica, apostolica, romana e non la chiesa degli eretici ». I valdesi sapevano di costituire la « pars benigna » della chiesa, l'unica vera seguace di Cristo e degli apostoli. Non si trattava, quindi, di creare una chiesa alternativa, ma di lanciare semmai un messaggio alternativo a quello di cui la chiesa romana si era appropriata.

È questa l'opinione anche di Amedeo Molnar che ha ricordato come spesso si diventi minoranza per forza di cose e non per volontà propria: i primi valdesi avevano profondamente radicato il sentimento di far parte della chiesa cattolica, ma furono ricacciati da quella stessa struttura che essi in nome del Vangelo volevano combattere. Per Herbert Stein-Schneider non si può usare il termine « chiesa alternativa ». Se Francesco, pur avendo lo stesso messaggio di Valdo, fu accettato mentre l'altro fu respinto, questo si deve a diverse condizioni religiose ed a differenti momenti politici ed anche alla convinzione di uomini, come Ugolino de' Conti di Segni, di poter utilizzare il movimento creato da Francesco, incanalandolo e costringendolo nelle normali vie attraverso cui la chiesa comunica con i fedeli.

La conversione di Francesco non fu, secondo il Manselli, la scelta della povertà di Valdo. Essa nacque da un senso di amore fraterno verso gli infelici: « Quando io vivevo nei peccati troppo mi sembrava amaro vedere i lebbrosi... Ebbene, il Signore mi portò in mezzo ai lebbrosi ed io ebbi per loro sentimenti di misericordia » (7). La uscita dal secolo fu determinata da un atto di pietà, dal riconoscere nel sofferente l'immagine del Cristo, e la via della povertà derivò da una rivelazione interna e diretta. Francesco, come già ha fatto notare Selge, sentì il bisogno di vivere secondo l'Evangelo, di dare la propria testimonianza non uscendo dalla chiesa.

Nella seconda conferenza dal titolo: *Il valdismo medievale di fronte alla chiesa e alla società del tempo*, Franco Giampiccoli ha dichiarato di non porsi il problema del valdismo nei confronti della società medievale, ma di interrogarsi sul significato dell'atteggiamento dei valdesi riproposto nel mondo d'oggi; di non voler, quindi, dimostrare come essi abbiano contestato quell'intreccio di gerarchia ecclesiastica e civile che costituiva il contesto sociale di quell'epoca, ma piuttosto come recepiamo noi quella loro contestazione.

Quando guardiamo indietro nella storia si verifica, generalmente, un curioso fenomeno ottico per cui percepiamo solo una parte della protesta medievale dei valdesi. È come se avessimo un paio di occhiali che servono a correggere lo strabismo: da una parte c'è una lente trasparente per cui riconosciamo chiaramente la contestazione alla gerarchia ecclesiastica. La Riforma del XVI secolo ha raccolto l'eredità della prima riforma valdese-hussita, ha riproposto la necessità di una rottura della scala gerarchica della chiesa, ha sottolineato la

(7) Vedere il testamento di Francesco in *Seraphicae Legislationis Textus originalis*, Quaracchi 1897.

unicità di Cristo come mediatore tra Dio e gli uomini, ha proclamato il sacerdozio universale dei credenti.

Il vetro opaco è la discontinuità che esiste nella nostra storia per quanto riguarda la contestazione dell'assetto gerarchico della società. La Riforma ha contribuito, infatti, a rompere la scala gerarchico-politica dell'Europa in diversi tronconi nazionali. All'interno di una società riformata dal punto di vista religioso ha mantenuto la stessa struttura gerarchica sociale nella quale ciascuno aveva e doveva tenere il proprio posto.

Ma gli occhiali da strabico non sono la cosa migliore; alla lunga deformano ancora di più la vista. È necessario, invece, recuperare una vista binoculare, anche se nel nostro tempo chiesa e società non sono più confondibili e sovrapponibili, per scoprire un atteggiamento di libertà nei confronti di ogni sacralizzazione gerarchica e, quindi, anche di quella sociale propria del nostro tempo. A questo proposito si rende necessario lo studio del valdismo medievale.

Nella discussione sui temi trattati nella mattinata (8) erano intervenuti, fra gli altri, Jean Gonnet e Romolo Cegna sul problema dei testi hussiti-taboriti testimonianti l'esistenza di una chiesa spirituale rimasta sotterranea, ma mai scomparsa durante tutto il Medioevo, e Giovanni Tabacco in polemica con Raoul Manselli sul carattere del cattolicesimo medievale che si deve necessariamente identificare con la chiesa di Roma e con uomini come Giovanni XXII. Per Manselli, invece, il cattolicesimo non era soltanto l'apparato ufficiale della chiesa, ma la comunità dei fedeli; l'autorità spirituale si articolava come una realtà dinamica, esistendo nella vita religiosa una pluralità di forze in movimento.

Di Meo ha aperto, quindi, il dibattito sulla relazione Giampiccoli, al quale hanno partecipato Giorgio Spini, Neri Giampiccoli, Sergio Rostagno, Herbert Stein-Schneider, Jean Gonnet, Giorgio Tourn, Sosio Pezzella, Paolo Spanu, Domenico Maselli, Kurt-Victor Selge, domandandosi quali siano i rapporti tra i valdesi che contestarono le strutture dello stato, Lutero, che accettò questa società, e gli anabattisti e sostenendo che il termine « riforma » appare ormai logoro.

Giorgio Spini si è detto convinto del permanere attraverso i secoli di motivi essenziali che si ripropongono alle diverse generazioni e che sono da queste affrontati in modi diversi col mutare dei tempi. Anche se il passato è passato e si può, pertanto, considerare morto, esistono, tuttavia, degli elementi di continuità; la conoscenza della Bibbia, ed in particolare di un brano chiave come quello del sermone sul monte, per esempio, si presta in ogni secolo allo scontro con il contesto sociale. Nel secolo XIII l'interpretazione letterale delle parole di Gesù portava al rogo, oggi porta ad altri risultati; si deve,

(8) Erano intervenuti: A. Molnár, *Valdesi e Ussiti;* R. Cegna, *Il volto cattolico della contestazione ussito-valdese e le sue origini germaniche;* G. Merlo, *Distribuzione topografica e composizione sociale delle comunità valdesi in Piemonte nel basso Medioevo:* D. Maselli, *Il Valdismo e i movimenti spirituali francescani: appunti di una ricerca di équipe.*

infatti, tener presente che la lettura del testo neo-testamentario si collocava allora in un contesto religioso; in questa società, invece, costringe ad una presa di posizione precisa contro le « religioni », gli idoli del nostro tempo. Se per i valdesi medievali, infatti, l'importante era la predicazione della Parola, preciserà Spini in un intervento successivo, per Hus, Calvino, Münzer esisteva già il problema delle nuove istituzioni, e per questo motivo non ci si può ricongiungere direttamente ai primi seguaci di Valdo, saltando la Riforma.

Fra i molti elementi di continuità che si possono trovare nella storia, secondo Franco Giampiccoli ve n'è uno caratterizzante la storia del valdismo ed è proprio la contestazione che investiva la gerarchia ecclesiastica e l'aspetto gerarchico della società, contestazione che nasce oggi, per Giorgio Tourn, dalla fedeltà alla Bibbia non più letta « sic et simpliciter », ma criticamente. Secondo Domenico Maselli la lettura della Parola ha portato in ogni secolo e porta ad un risultato: la libertà. I valdesi che conoscevano l'Evangelo constatavano che la società in cui vivevano non era la « res publica » cristiana ed erano convinti che fosse destinata a finire e che Cristo sarebbe finalmente tornato per regnare con i suoi discepoli. Da questa profonda convinzione nasceva la condanna che si concretizzava, prima, nell'attesa del ritorno del Salvatore, poi in un'aperta ribellione alle istituzioni. Non c'è contrasto tra questi due momenti, se non nella pratica, essendo figli di un'unica matrice spirituale; lo stesso rifiuto del giuramento si pone sulle orme di questa scelta ideologica: il giuramento è, infatti la formula giuridica con la quale ci si identifica con questa società. Si possono, quindi, individuare quattro costanti: 1) lettura della Bibbia; 2) rifiuto degli idoli di questo mondo. Si può semmai discutere sui modi della non accettazione; 3) convergenza dei vari movimenti che trovavano l'unità tra di loro nel momento dell'azione comune; 4) bisogno di vivere il Vangelo con gli altri.

Nella terza giornata è stato approfondito nelle relazioni storiche, come nella conferenza tenuta da Giorgio Tourn su: *Il problema della prima e seconda Riforma*, il tema già toccato e discusso nelle sedute precedenti dell'esistenza di due « riforme ».

La Riforma intesa come evento unico, assoluto, che interrompe il cammino della storia della chiesa, che, preceduta dalla Pre-Riforma e accompagnata dalla Contro-Riforma si situa come un unicum nella serie dei fatti, è, secondo il relatore, un assioma della storiografia protestante. Possiamo assumere come realizzazione plastica di questo concetto il monumento della Riforma a Worms con Lutero che campeggia sul suo piedistallo.

La rivalutazione del momento medievale della storia cristiana, in particolare dei secoli XII-XIII (Francesco - Valdo - Gioacchino) con la sua spinta ad un evangelismo di base ha posto in forse questa interpretazione, costringendo a parlare più frequentemente di riforme, usando il plurale e la minuscola.

Questa impostazione del discorso è storiograficamente corretta, ma apre un grosso interrogativo. Sia la visione della Riforma-evento

che quella delle riforme-momenti derivano nel processo storico del cristianesimo da due concezioni teologiche del fenomeno. La concezione protestante vede il processo riformatore come una revisione totale dell'ordinamento ecclesiale, quella cattolica come la progressiva integrazione nella struttura gerarchica di fermenti di rinnovamento. La prima si può esprimere col termine del puritanesimo inglese « revolution », la seconda con la felice locuzione italiana « aggiornamento ».

La problematica Prima-Seconda Riforma è condizionata, in parte, da questi problemi. Per Prima Riforma si intende oggi il movimento di rinnovamento evangelico dell'età medievale che trova nei valdesi ed hussiti la sua espressione più organica, per Seconda quella luterano-calvinista. Per individuare le relazioni esistenti tra le due, si possono avanzare tre ipotesi:

— la Prima Riforma è ancora legata al mondo cattolico per dottrina e spiritualità e, pertanto, è imperfetta rispetto alla Seconda che esprime, invece. una autentica teologia evangelica. Il passaggio dall'una all'altra è un acquisto di maturità;

— la Prima, proprio per il suo carattere popolare, aderente alle esigenze della vita reale, è più autentica, la Seconda è radicalizzata. Si tratta di una perdita di identità e di valori, di una capitolazione;

— le due Riforme sono ipotesi altrettanto valide, sono due modi autenticamente evangelici di porre, in un contesto diverso, il problema della riforma della chiesa. Il passaggio dall'una all'altra è un inevitabile e necessario passo di obbedienza.

Il fatto storico, però, resta, permane immutato: il movimento valdese diventa la chiesa valdese, da fenomeno popolare di evangelismo diventa struttura confessionale; il cambiamento è una rottura, la continuità può essere letta unicamente in una linea ideale e non storica. Questo fatto tocca direttamente la coscienza cristiana moderna proprio perché ad esso soggiace il problema teologico delle modalità della riforma della chiesa.

L'accoglimento della Prima Riforma, come momento spirituale autonomamente valido, presuppone, infatti, che la comunità possa affrontare il suo avvenire con la prospettiva di un rinnovamento che non sia solo aggiornamento di strutture, ma ricreazione di una realtà spirituale adeguata alle necessità della testimonianza cristiana. Presuppone cioè che la Seconda Riforma, collocata come momento fondamentale, ma non esclusivo, nella vicenda cristiana, sia ridimensionata e valutata nel suo contesto, sentita non come momento di una idealità astratta, ma come ispiratrice di una rinascita che possa definirsi « Terza Riforma ».

Occorre, quindi, riconsiderare i rapporti intercorsi tra Prima e Seconda in vista di un accoglimento delle loro istanze per una nuova Riforma, tenendo presente che la Prima non si può reinventare oggi, o restaurare, e che la Seconda rappresenta lo schema confessionale da cui si deve partire.

È possibile anzitutto un semplice confronto per stabilire gli elementi caratteristici che si potrebbero assommare. Si può, invece, tentare di inserire la Prima nella Seconda creando una chiesa riformata protestante in grado di accogliere gli elementi di vita e di spiritualità propri dei movimenti medievali; oppure si può pensare di rivitalizzare e problematizzare la Seconda con la Prima inserendovi, ad esempio, i motivi di critica verso la società, il potere, tipici del messaggio valdese. Si può ipotizzare, infine, una struttura da Prima Riforma con la coscienza teologica più avvertita, più affinata della Seconda.

Le possibilità che queste combinazioni si dimostrino vitali sono, però, assai scarse; l'impostazione corretta del problema sembra essere la ricerca di una nuova realtà teologica ed ecclesiologica che reinventi il rapporto che è esistito tra Evangelo e comunità sia nella Prima che nella Seconda Riforma con particolare attenzione al loro comune riferimento cristologico.

La discussione della mattinata si era accentrata sul tema avanzato dalla relazione Vinay dell'adesione dei valdesi alla riforma cinquecentesca (9).

Giorgio Spini si era domandato perché i valdesi non si fossero rivolti né agli anabattisti, né a Martin Lutero, ma piuttosto all'ala sinistra dell'ortodossia riformata costituita da svizzeri e alsaziani, più radicale di Lutero e più umanista culturalmente. Aveva poi continuato affermando che si rende necessaria una più approfondita analisi del periodo 1500-1532 e chiedendosi se il sinodo di Chanforan abbia veramente rappresentato una specie di « genocidio spirituale » della tradizione valdese.

In assenza di una sicura documentazione, si possono avanzare delle ipotesi di lavoro. La prima impressione è che il movimento valdese abbia avuto nel '500 una crescita ed una trasformazione, così come è avvenuto per i Lollardi. Sembra, inoltre, esistere in questo periodo la tendenza ad una maggiore organizzazione ecclesiastica: si tengono, per esempio, dei sinodi quasi regolari e, dallo stesso quesito se è bene o no che il barba si fermi poco in un luogo, si arguisce che il barba si sta trasformando da mendicante itinerante in un pastore locale. La domanda poi se è lecito il prestito ad in interesse significa che la povertà non è più diffusa come una volta. Si può pensare che i valdesi, dopo la scomparsa di Tabor, abbiano avuto molti contatti con gli umanisti francesi o si siano rivolti a quei centri dove la Riforma aveva già trionfato, come Basilea o Strasburgo. Lutero rappresenta in realtà solo un episodio della Riforma e la trasformazione avvenuta nel movimento valdese è da imputarsi, probabilmente, anche ad un lungo lavoro di preparazione culturale.

Anche secondo Augusto Armand-Hugon il valdismo del primo trentennio del '500 è stato poco studiato: non si trattava, infatti, di

(9) Avevano parlato: V. Vinay, *Prima e seconda Riforma;* J. Gonnet, *Le interpretazioni tipiche del Valdismo;* M. Polastro, *Sull'ecclesiologia valdese medievale.*

un movimento agonizzante e ci si deve chiedere se Morel lo rappresentasse interamente. Certamente il sinodo di Chanforan del 1532 non rappresentò l'adesione alla Riforma, ma solo uno degli incontri tra valdesi e riformati; l'anno seguente si tenne sempre a Chanforan un altro sinodo di cui non sappiamo nulla e da allora fino al 1555 le Valli Valdesi furono sotto la dominazione francese ed i governatori furono protestanti. Si può a buon diritto parlare di una trasformazione avvenuta in quegli anni, tanto che nel 1555 erano rimasti soltanto due barbi, gli altri erano pastori mandati da Ginevra.

La relazione di Vinay ha messo in luce, secondo Salvatore Caponetto, la notevole diversità esistente tra movimento valdese e Riforma. Ma queste diversità sono totalmente assorbite da legami profondi ed essenziali: la superiorità della Scrittura e la teologia cristocentrica. Mentre la maggioranza dei movimenti ereticali del Medioevo seguiva il teocentrismo, i valdesi seguivano il cristocentrismo e identificavano in questo punto il contatto con i riformati. A questa considerazione si può aggiungere il fatto che nel pensiero e nella tradizione valdese, come in quella protestante, vi è una scarsa incidenza dell'elemento escatologico dovuta alla fedeltà alla parola evangelica: « Non sta a voi conoscere i tempi » (10) e ad un patente realismo. Fedeltà evangelica, cristocentrismo e realismo sono costanti del movimento valdese e si innestano nello scritturalismo e nel realismo di Bucero, di Ecolampadio e di Calvino.

Valdo Vinay aveva posto termine alla discussione ricordando, tra l'altro, una lettera inviata da Sully a Farel nel novembre 1532 testimoniante la reazione dei capi del popolo valdese contro il sinodo di Chanforan, e sostenendo, in risposta ad Amedeo Molnar, che i rapporti tra cechi e valdesi si erano interrotti tra il 1509 ed il 1535 anche se Lutero quando polemizzava con i valdesi, spesso li confondeva con gli hussiti.

Il dibattito sulla relazione Tourn si è svolto attorno al quesito, sollevato da più parti, se è possibile per il cristiano assumere una posizione precisa nella lotta di classe. In senso affermativo si sono espressi, oltre a Sergio Rostagno che ha chiarito il significato di realtà cristologica, Scroppo, Rosanna Nitti, Ricco. Di parere opposto sono stati Rollier, Peyronel e Naso, secondo il quale non può esistere un rapporto tra la violenza ed il cristianesimo, che si deve sempre identificare, invece, con la non-violenza.

Vinay e Tourn hanno introdotto una diversa problematica. Per il primo oratore è particolarmente importante la scoperta luterana del 1519, dalla quale si può datare l'inizio della seconda Riforma, della Parola di Dio come Parola viva, resa efficace dallo Spirito Santo, nella cui predicazione coincide la presenza di Cristo nella Chiesa. Tourn ha sostenuto l'esistenza di una contrapposizione tra Riforma e teologia naturale, per cui non si può affermare « ubi homo ibi Chri-

(10) *Atti,* I, 7.

stus », né identificare il Cristo con chi non ha, non sa, non può, o il cristianesimo ora con una parte, ora con l'altra.

Aldo Comba, senza cercare di concludere il dibattito con una parola che potesse sembrare in qualche modo definitiva, ha invitato i presenti a ripensare al versetto evangelico « Fede operante nell'amore » (11), che deve essere approfondito sia per quanto riguarda il significato dell'amore, che della fede.

Al termine delle tre giornate sono rimasti, quindi, insoluti i più grossi interrogativi. Soprattutto dopo gli interventi di Amedeo Molnar e di Jean Gonnet e in linea con le ultime opere uscite sull'argomento e di cui abbiamo già riferito, non è più possibile considerare il valdismo come l'esperienza singolare di un popolo abbarbicato in un angolo montuoso d'Italia, ma lo si deve inserire in un ben più vasto movimento includente, in momenti storici ed in paesi diversi, i poveri lombardi o gli umiliati, i fraticelli o gli hussiti. Ci si deve, quindi, domandare se è possibile considerarlo in posizione « alternativa » alla chiesa del tempo, come vorrebbe Giorgio Bouchard, o come sinistra, « riformatrice », del cattolicesimo, come sostiene Raoul Manselli, se sia un fatto popolare, o, come pensa Vinay, mantenga i caratteri di una confraternita medievale. Dubbi ancora più fitti avvolgono il suo passaggio alla Riforma, là dove le ipotesi più suggestive, come quelle suggerite da Spini, da Caponetto o da Molnar appaiono ugualmente valide in attesa di un indispensabile approfondimento.

Se il Convegno ha aperto la strada ad un'analisi che porti ad un sempre maggiore inserimento del movimento valdese nelle correnti ideologiche del basso Medioevo, sul piano teologico il discorso si è spostato sull'attuazione di una « Terza Riforma » che si fondi sui valori della Prima e della Seconda, che tenga presenti l'anticostantinianesimo e l'escatologismo dei valdesi medievali e la fede operante di cui parlano Lutero e Calvino cercando di dare una risposta alle ansie e alle sofferenze del nostro mondo.

Elena Rotelli

---

(11) *Galati*, V, 6.

Tentativo di bilancio del Convegno

Com'è normale che avvenga, i partecipanti ad un convegno giungono con un certo numero di « certezze » e di « problemi », e se ne vanno facendo il punto delle cose perse o acquisite durante i giorni di ricerca comune. Così tenterò di fare anch'io, pur sapendo che il mio bilancio sarà per forza provvisorio, sia perché compilato su appunti presi dal vivo (1), sia perché le materie trattate, pur centrate sulla storia dei valdesi medioevali da Lione a Chanforan, sono state molto varie e viste da angolature diversissime: dalla figura e opera di Valdesio (*Selge*) agli ipotetici rapporti con Francesco d'Assisi (*Stein-Schneider*), dalle caratteristiche religioso-sociali dei valdesi del sud francese nel secolo XIII (*Duvernoy*) a quelle dei gruppi sincretistici del Piemonte nel secolo successivo (*Merlo*) o della cosidetta « vaudoiserie » d'Arras nel secolo XV (*Braekman*), dalle ricerche d'équipe sulle relazioni tra valdesi e spirituali francescani soprattutto in Toscana nei secoli XIII e XIV (*Maselli*) al tentativo di un bilancio globale del valdismo nella cristianità medioevale (*Manselli*), da nuove messe a punto dell'incontro tra valdesi e ussiti (*Molnár* e *Cegna*) ad un riesame dei materiali sulle relazioni tra i valdesi delle Alpi e i riformatori svizzero-alsaziani prima di Calvino con l'intento di definire meglio il passaggio dalla « prima » alla « seconda » riforma (*Vinay*), infine dalla problematica offerta dall'ecclesiologia valdese medioevale per un ripensamento delle strutture attuali della chiesa (*Polastro*) alle interpretazioni tipiche del valdismo (*Gonnet*); come si vede, tutto l'arco di tempo e di spazio in cui si situa la vicenda valdese europea dal 1170 circa al 1532. Se a tutto ciò si aggiungono le relazioni presentate nei pomeriggi nel tentativo esplicito di attualizzare la storia calando nel presente le problematiche del passato, dal « cattolicesimo » di Valdesio (*Bouchard*) all'incontro tra « prima » e « seconda » riforma (*Tourn*) nel quadro della chiesa e della società contemporanee (*Giampiccoli*), si avrà un panorama completo delle comunicazioni presentate e delle discussioni fatte.

(1) Eccettuato per il testo della comunicazione dell'americano HERBERT L. STEIN-SCHNEIDER, *Valdo de Lyon et François d'Assise: leurs rapports d'après les documents originaux*. distribuita in ciclostile ai presenti.

Nel tentare d'indicare dei punti fermi o ancora problematici, suddividerò la materia nei cinque paragrafi seguenti:

1) *Valdesio e i suoi primi seguaci;*

2) *la diaspora europea;*

3) *l'internazionale valdese-taborita;*

4) *l'incontro con i riformatori pre-calvinisti e il rapporto prima-seconda riforma;*

5) *valutazione globale delle caratteristiche religiose e sociali del valdismo medioevale e tentativo di una loro attualizzazione.*

I partecipanti non erano venuti a mani vuote. Ognuno aveva dietro di sé anni di ricerche (2), senza parlare della pubblicistica più recente costituita o dai contributi pubblicati nel primo numero 1974 di « Protestantesimo » (3), o dai due volumi della nuova storia dei valdesi medioevali della Claudiana usciti proprio alla vigilia del Convegno (4), o infine dai testi portati per l'occasione da qualche relatore (5).

I. Sulla figura e l'opera di Valdesio, dopo le ricerche degli studiosi più recenti (Dondaine, Ilarino da Milano, Thouzellier, Manselli, Molnár, Selge ecc.), si è giunti ad un certo consenso su dati ormai ritenuti, se non del tutto sicuri, almeno verosimili, a prescindere dalla stessa esistenza storica dell'iniziatore del valdismo, sulla quale ha fatto bene Selge ad insistere basandosi sulle due fonti autenticamente valdesi del *Liber antiheresis* di Durando d'Osca e del *Rescriptum* di Bergamo. Così a tutt'oggi — fino naturalmente alla scoperta di nuovi do-

---

(2) Ricordo in particolare: K. V. Selge, *Die ersten Waldenser* (Berlin 1967) e i suoi contributi in lingua francese nel secondo dei « Cahiers de Fanjeaux » del 1967, nonché, insieme con A. Patschovky, *Quellen zur Geschichte der Waldenser* (Gütersloch 1973) - J. Duvernoy, *Albigeois et Vaudois en Quercy d'après le Registre des Pénitences de Pierre Sellan* (Moissac 1963), nonché l'edizione del *Registre d'Inquisition de Jacques Fournier évêque de Pamiers 1318-1325* (Toulouse 1965), 3 voll. - R. Manselli, *Studi sulle eresie del secolo XII. Studi minori* (Roma 1955) - A. Molnár: in particolare i suoi numerosi contributi pubblicati via via in questo « Bollettino della Società di Studi Valdesi » (=BSSV), dal 1949 al 1973 - R. Cegna, idem dal 1964 al 1972 - V. Vinay, idem dal 1961 al 1973 - G. Gonnet, idem dal 1944 al 1972. Per questi quattro ultimi autori, cfr. J. Gonnet-A. Molnár, *Les Vaudois au moyen âge* (Torino 1974), pp. 459-485: Ouvrages et articles cités - G. Bouchard, *I Valdesi: una storia da rileggere* (Torino 1971) - F. Giampiccoli (insieme con C. Papini), *L'eredità del valdismo medievale* (Torino 1974) - G. Tourn, *Verso il centenario di Valdo* (Torino 1973).

(3) A. Molnár, *I Valdesi primitivi: setta religiosa o movimento rivoluzionario?*, in « Protestantesimo » (=P), 1974, pp. 3-10, - K. V. Selge, *Riflessioni sul carattere sociale e sulla religiosità del valdismo francese primitivo*, ivi, pp. 11-39.

(4) J. Gonnet-A. Molnár, *Les Vaudois au moyen âge* citato (= GM) - A. Molnár, *Storia dei Valdesi /1: Dalle origini all'adesione alla Riforma* (Torino 1974).

(5) Oltre alla comunicazione già citata dello Stein-Schneider: D. Maselli, *Eretici e ribelli del XIII e XIV secolo* (Pistoia 1974), un'utilissima raccolta di saggi sullo spiritualismo francescano in Toscana originati da una ricerca d'équipe di laureandi dell'Università di Firenze, undici in tutto, oltre l'introduzione e l'analisi dei risultati e prospettive di ricerca dovute allo stesso Maselli.

cumenti suscettibili di mandar di nuovo tutto all'aria! — rimarrebbe fermo quanto ormai sappiamo sui seguenti punti:

1) il nome, *Valdesius* (fr. Vaudès o Valdès), probabilmente un toponimo;

2) la professione di mercante all'ingrosso, implicante un certo grado di cultura;

3) le fasi della conversione, anche se qualche circostanza è forse puramente leggendaria;

4) i rapporti di buon vicinato col clero locale: Valdesio si rivolge a due chierici per farsi tradurre le Sacre Scritture, ed ebbe forse l'ufficio di « curatore » dei beni episcopali;

5) la sua stima delle istituzioni vigenti, dimostrata sia dall'ossequio verso l'arcivescovo di Lione che ad un certo momento gli ingiunge, a lui diventato mendicante, di prendere almeno i pasti dalla moglie, sia dal suo viaggio a Roma nel 1179 per incontrarsi personalmente col papa;

6) il suo discepolato, prima a Lione e poi in Provenza e Linguadoca, dove sorge il gruppo capeggiato da Durando d'Osca;

7) la sua professione di fede del 1180;

8) il deterioramento dei rapporti con la chiesa romana, avvenuto sicuramente prima del 1184;

9) i contrasti coi Poveri Lombardi, specie dopo la nomina del loro capo Giovanni da Ronco avvenuta nel 1205;

10) la morte, avvenuta con tutta probabilità nel 1206, dopo lo scontro coi Lombardi ma prima del rientro nel girone della chiesa romana del gruppo di Durando d'Osca, che data del biennio 1207-1208.

Sennonché, lungo questa trama in apparenza così chiara e evidente, spunta qua e là qualche oscurità e vengono fuori molte incertezze, come ha messo in evidenza il vivace dibattito che ad un certo punto si ebbe sul modo concreto di predicare di Valdesio e dei suoi primi seguaci. Se è vero, come mise in rilievo Selge, che Valdesio fu essenzialmente l'uomo della parola parlata e non scritta, tuttavia non si sa quasi nulla della sua predicazione. Come leggeva e interpretava la Bibbia? Quali versetti o pericopi prediligeva? I suoi « sermoni » erano semplici richiami alla penitenza, oppure una ripetizione *sic et simpliciter* dei consigli o precetti di Gesù? Perché si fece tradurre, oltre al Nuovo Testamento, certe porzioni dell'Antico Testamento, come i Salmi e i Libri Sapienziali, e persino « sentenze » o « autorità » dei Padri della Chiesa? Una breve indagine fatta a partire dal *Rescriptum* e dal carteggio austro-lombardo del 1368, come pure dalle versioni in provenzale o in tedesco delle Sacre Scritture o dai sermoni contenuti nei manoscritti cosidetti valdesi di Cambridge, Dublino, Ginevra, Carpentras, Digione, Grenoble, Tepl ecc. (6), dimostra che, per quanto riguarda le autorità patristiche, i Valdesi, ol-

(6) Cf. la lista dei mss. valdesi o d'interesse valdese presso GM, Appendice I. pp. 443-450.

tre ai quattro Padri inclusi nella raccolta presentata al papa Lucio III nel 1179 (Agostino, Gerolamo, Ambrogio e Gregorio Magno), citavano anche Cipriano e Innocenzo I (7) e più tardi Bernardo di Chiaravalle (8); mentre, per quanto riguarda i libri della Bibbia, si riscontrano citazioni dal Pentateuco (Esodo, Levitico, Numeri, Deuteronomio), da I Samuele, dai Salmi e Proverbi, da sette profeti (Isaia, Geremia, Ezechiele, Osea, Amos, Michea, Malachia), da tre vangeli (Matteo, Luca, Giovanni), da sette epistole paoline (Romani, I e II Corinzi, Galati, Filippesi, I Timoteo, Tito) nonché da Ebrei e Giacomo (9). Tra le versioni bibliche, oltre a tutto il Nuovo Testamento, spiccano quelle dei Libri Sapienziali e di qualche deuterocanonico (in particolare Maccabei e Tobia), mentre i due Nuovi Testamenti di Lione (in provenzale) e di Tepl (in tedesco) includono anche l'epistola ai Laodicesi (10). In quanto ai sermoni, tutti di tarda età e di difficile derivazione, cattolica o boema, nemmeno uno tratta esplicitamente del Sermone sul Monte! (11). Certo, sono risultanze del tutto provvisorie, che solo la progettata edizione critica di tutti i manoscritti in nostro possesso potrà confermare o modificare.

Un accenno a parte merita la comunicazione di Stein-Schneider, nella quale, a prescindere dall'insufficienza dell'informazione storiografica (12), si notano dei salti fatti con troppa disinvoltura da semplici congetture a tesi bell'e fatte: la madre francese e il padre commerciante dovevano per forza conoscere i valdesi, anzi la madre, liberando il figlio dalla prigione domestica, era consapevolmente complice della sua predicazione valdese, e così via. Certo, il confronto fatto dall'autore tra il *propositum conversationis* di Valdesio e la prima regola di Francesco presenta singolari analogie, ma il men che si possa dire è che il primo documento, rimasto ignoto a tutta la trattatistica polemica e inquisitoriale praticamente fino ai giorni nostri, non avrebbe potuto pervenire nelle mani o alle orecchie del poverello d'Assisi senza che egli in un modo o nell'altro ne divulgasse l'esistenza.

Anche qui ha ragione il Selge quando avverte che, quel che è nuovo rispetto ai tempi, non è tanto il messaggio quanto il messaggero: un mercante che, intelligente e avveduto negli affari, scopre fin dalla conversione le potenzialità di un movimento popolare, spontaneo sì, ma fondato su idee ben chiare. Se dobbiamo prestar fede alla testimonianza di Durando d'Osca, Valdesio era ben consapevole delle « novità » da lui apportate nell'ormai annoso e logoro dibattito sulla cosidetta *conversatio* o *vita apostolica*: se si vuole seguire Gesù, bisogna imitarlo alla lettera, facendosi povero come lui, e poi inter-

---

(7) Per i passi citati nel *Rescriptum*, cf. GM, pp. 95-96 e 324.

(8) Nel carteggio austro-lombardo del 1368: cf. GM, pp. 150-151, 324 e 338-339.

(9) Cf. GM, pp. 90-97, specie le note 22-24.

(10) GM, pp. 323-327.

(11) Ivi, pp. 366-367.

(12) Tra le fonti solo Tomaso da Celano, e, tra gli storici, oltre il valdese Max Eynard, Sabatier, Englebert, Arnaldo Fortini e due francescani, Vito da Bussum e Willibrord de Paris.

pretare i suoi consigli come precetti valevoli per tutti, chierici o laici che si sia. A tale riguardo vale la pena di ricordare l'influenza che il sedicente mito dell'imitazione apostolica ebbe nel tardo medioevo non solo sulla genesi dei movimenti pauperistici eterodossi, ma anche più specificatamente sui rinnovamenti eremitico e cenobitico e sulla riforma canonica (13). Ora, fra i passi del Nuovo Testamento che furono alla base di tutto questo fermento di imitazione della vita dei cristiani primitivi figurano non solo gli appelli personali di Gesù come quello al giovane ricco (Matt. 19: 21), o i mandati fatti ai Dodici e ai Settanta, o certi estratti delle epistole paoline (come Filippesi 1: 27 e 2: 1-5), ma anche e soprattutto i quadri della vita comunitaria che troviamo in Atti 2:42-47 e 4: 32-35, con qualche dettaglio supplementare in Atti 5: 12-16. In queste descrizioni del libro degli Atti, la cui storicità è ormai ammessa da quasi tutti i critici del Nuovo Testamento, troviamo dei temi che ricorrono anche in fonti valdesi, come quelli della « koinonia » (un sol cuore e una sola anima, espressi sia nella comunione fraterna che nella comunanza dei beni), dell'assiduità al tempio (un'intensa vita spirituale alimentata con la catechesi, la preghiera e la celebrazione dell'unico rito della « fractio panis »), dell'assistenza divina (che si manifesta concretamente in segni e prodigi, non miracoli fine a sé stessi, ma guarigione dei malati), e infine del favore del popolo (con la conseguente crescita della comunità, segno della sua credibilità). Quello che è degno di nota è che l'influenza di tale mito, sia esso collegato con quello greco dell'amicizia o abbia proprio il suo fondamento nella realtà storica della prima comunità cristiana di Gerusalemme (come risulta confermato dai testi di Qumran), è riscontrabile anche presso i valdesi medioevali, tant'è vero che ne venne fuori una disputa anche coi Catari, sulla scia di quella non meno memorabile tra monaci benedettini e canonici regolari (14).

II. Poche le novità emerse dalle relazioni di Duvernoy, Merlo e Braekman, ma ribadita la constatazione, più volte fatta nel passato, dell'estrema varietà delle espressioni del valdismo medioevale a seconda delle regioni e dei tempi. Dove e quando rintracciarne un filone autentico, e con quali caratteristiche? Il filo-cattolicesimo dei valdesi francesi o quello più radicalmente anticostantiniano dei lombardo-tedeschi? Certo, con l'andar del tempo ed estendendosi la dispersione nei vari paesi europei, la purezza delle dottrine e degli atteggiamenti primitivi si andò perdendo, prova il sincretismo dei gruppi sia piemontesi del secolo XIV sia franco-belgi del secolo successivo, indagati rispettivamente dal Merlo e dal Braekman. Tutt'al più le evidenti « attaches » del gruppo chierese dei Bech e Ristolassio

(13) Per tutto ciò che segue cf. GM, pp. 22-24.

(14) Si veda in particolare K. V. Selge, *Discussions sur l'apostolicité entre vaudois, catholiques et cathares*, in « Cahiers de Fanjeaux » 2 (Toulouse 1967), pp. 143-162.

col filone gioachimito-spirituale umbro-toscano rendono ancor più preziose le ricerche d'équipe guidate dal Maselli sullo spiritualismo francescano in Italia nei secoli XIII e XIV, tanto più se l'accenno ai valdesi che troviamo nella bolla *Gloriosam Ecclesiam* di Giovanni XXII del 23 gennaio 1318 — con cui ribadiva la condanna degli spirituali fatta appena un mese prima con la *Sancta Romana* del 30 dicembre 1317 — risulterà a conti fatti più che un semplice ricordo curialesco di ormai passate dissidenze. Sta il fatto che nella *Gloriosam Ecclesiam* sono tacciate di donatismo e di valdesìa dottrine che effettivamene erano professate da buona parte della diaspora valdese europea, come gli attacchi diretti contro il legittimo potere del papa e dei prelati, il rigetto dell'*opus operatum*, il rifiuto del giuramento e la convinzione di essere i soli osservanti del Vangelo: la distinzione valdese tra *pars maligna* e *pars benigna* già combattuta dal Moneta nel 1244 (15) corrisponde in tanti suoi connotati con quella degli spirituali tra *ecclesia carnalis* e *ecclesia spiritualis* (16).

Come si sa, la causa della dispersione dei Poveri di Lione nelle varie regioni europee, a partire da Lione negli anni 80 del secolo XII. è strettamente connessa con la crisi che ad un certo momento mise in conflitto Valdesio ed i suoi seguaci con l'arcivescovo di Lione Giovanni di Belles Mains. Quando ciò avvenne precisamente? Prima o dopo il 1184? Come spiegarci i cambiamenti di umori o di situazioni dal viaggio a Roma nel 1179 alla firma di una professione di fede nel 1180 contro il pericolo di scivolare verso l'eresia, e da questo atto di ossequio verso il magistero romano alla scomunica e all'esilio da Lione, dopo il « non possumus » dell'*Oportet magis oboedire Deo quam hominibus?* Tante questioni che sembravano risolte. e che invece sono state riaperte recentemente dalle ricerche del Mohr (17). le cui conclusioni vedo in parte accettate sia dal Papini che dal Molnár. Secondo costoro, la decretale *Ad abolendam diversarum haeresium pravitatem* emanata dal Concilio di Verona il 4 novembre 1184 non condanna i Poveri di Lione, perché in quell'anno essi « sono — scrive il Papini — apparentemente tuttora in buona armonia con la gerarchia romana» , e perciò « la scomunica di Lione o non è ancora avvenuta o non ne è giunta notizia a Verona » (18). Le ragioni addotte in difesa della tesi della non condanna sono insieme storiche e filologiche: *storiche*, perché la presunta condanna sarebbe rimasta senza effetto ed ha poco, se non nessuno, riscontro nelle fonti contemporanee; *filologiche*, perché il testo va letto e interpretato in modo totalmente diverso da quello fin qui tradizionalmente inteso. Per le stesse

(15) GM, pp. 6-7.

(16) Cf. il contributo di A. Ini nel volume *Ribelli ed eretici* cit., pp. 250-251. nonché *analisi* del Maselli, ivi, p. 289.

(17) Cf. W. Mohr, *Waldes und das frühe Waldensertum*. in « Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte ». 1957, pp. 337-363, e *Waldes von seiner Berufung bis zu seinem Tode* (Horn 1970), p. 75.

(18) Cf. C. Papini-F. Giampiccoli. *L'eredità del valdismo medievale* citato, p. 12 e nota 12b, nonché A. Molnár. *Storia dei Valdesi 1* citato, pp. 30-31.

ragioni, storiche e filologiche, si può naturalmente sostenere la tesi contraria, notando per esempio che, lungi dal non essere confermata da altre fonti, la condanna di Verona è attestata almeno da Gioacchino da Fiore, da Ardicio di Piacenza e dal *Chronicon Urspergense* (19). Quella di Verona non fu una condanna definitiva di eresia, che sopravvenne solo nel 1215 col IV Concilio Lateranense, ma solo un anatema per contumacia, pertinacia e scisma, conforme allo schema della storia primitiva del movimento valdese che troviamo variamente interpolato in fonti inquisitoriali e controversistiche di Linguadoca (20), tant'è vero che si nota una progressione nelle condanne successive, da quella del Sinodo di Toul del 1192 al decreto di Ottone IV del 1210 (21). A Verona — dice bene Christine Thouzellier — Valdesio e i suoi furono anatematizzati non come eretici veri e propri, ma come scismatici, l'unica grossa preoccupazione della decretale veronese risultando essere, oltre il nascere di opinioni diverse sui vari sacramenti, l'usurpazione dell'ufficio della predicazione che mira proprio i valdesi (22). In quanto alle ragioni filologiche, i nostri autori sostengono che il passo latino *condemnamus... eos qui se Humiliatos vel Pauperes de Lugduno falso nomine mentiuntur, Passaginos, Josephinos, Arnaldistas* va tradotto non come « quelli che con falso nome si spaciano per Umiliati o Poveri di Lione », ma come « quei Passagini, Giuseppini e Arnaldisti che sotto falso nome si spacciano per Umiliati o Poveri di Lione » (23). Ora, a prescindere dalla « violenza » stilistica inferta al latino della decretale, non si vede in quale modo i Passagini e i Giosefini, eretici poco conosciuti e dalle opinioni giudaizzanti, potevano mascherarsi sotto il nome dei Poveri di Lione o degli Umiliati! Per me ha ancora ragione il padre Ilarino da Milano quando nel lontano 1943 asseriva che la decretale veronese intendeva colpire proprio, insieme coi Catari e gli altri eretici nominati, anche i Poveri di Lione, accomunati con gli Umiliati nella stessa riprovazione perché « hanno false parvenze di virtù cristiane e di ascetismo evangelico, mentre in realtà sono fuori della chiesa e contro di essa » (24).

Un'altra questione minore che non è stata dibattuta al Convegno riguarda le origini di Durando d'Osca, aragonese per la maggior parte degli storici, linguadociano invece per Yves Dossat (25). La cosa è *sub judice* e può sembrare di poco momento, ma la sua soluzione in un senso o nell'altro può allargare o restringere gli estremi confini

(19) GM, pp. 51, 73 e 47.

(20) Ivi, pp. 45 e 50.

(21) Ivi, pp. 50-51, 66 e 74-75.

(22) Ivi, p. 65.

(23) Cf. G. Gonnet, *La condanna di Verona*, in « L'Eco delle Valli Valdesi », 7 giugno 1974, in riferimento ad un articolo di C. Papini sullo stesso settimanale, 8 marzo 1974.

(24) Cf. Ilarino da Milano, *Il « Liber supra Stella » del piacentino Salvo Burci contro i Catari e altre correnti ereticali*, in « Aevum » 17 (1943), p. 128.

(25) Cf. Papini-Giampiccoli, cit., pp. 107-109; A. Molnár, *Storia dei Valdesi/1* cit., p. 36 nota 1.

meridionali della diaspora valdese, includendo o escludendo l'Aragona, regione nella quale — secondo l'opinione di Dossat — è impossibile trovare tracce della propaganda valdese.

III. Sull'internazionale valdese-taborita non si è detto molto, anche se la comunicazione di Molnár meritava un maggior interesse, soprattutto per aver affrontato il grosso problema del nuovo orientamento socio-politico impresso al pensiero valdese dalla rivoluzione ussita e poi taborita, in relazione anche con l'interpretazione chelcidiana di Romani 13: 1-7 che si riassumeva, in perfetta armonia con una delle costanti del valdismo autentico, nel rifiuto del *corpus christianum* basato tanto sull'osservanza del giuramento quanto sull'applicazione dello *jus gladii*. Certo, i Valdesi non rimasero sempre fedeli al principio assoluto della non-violenza, giungendo perfino, in casi singoli (26), a passare decisamente a vie di fatto. Come giustamente osserva Molnár, « la loro non-violenza non fu... un principio assoluto e rigido », non essendo in fondo che « la conseguenza d'una presa di partito a favore dei fratelli minimi di Cristo ». Ma, quando non c'era altra soluzione che quella di prendere le armi per non venir meno a questa solidarietà, i Valdesi non esitarono a manifestare la loro « capacità di conversione dialettica dalla resistenza passiva in una rivolta attiva » (27). Così si spiega come, nel *do ut des* reciproco tra valdesi e ussiti nel secolo XV, la contestazione valdese dell'interpretazione scolastica tradizionale di Romani 13 — che conteneva in germe la teoria moderna del carattere interpolato di tale passo (28) — contribuisse poi a spingere i teologi ussito-taboriti ad approfondire la loro dialettica etica « quando essi dovettero porsi come cristiani il problema della rivoluzione e della sua difesa contro guerre di oppressione » (29), prova quel passo del « Sermonario » del vescovo taborita Nicola di Pelhrimov in cui si legge che « il comandamento biblico *non uccidere* non equivale ad una proibizione assoluta della guerra e della rivoluzione », in quanto che « vieta di assassinare il prossimo ma non di fare la guerra » (30). Occorrerà ancora più di un secolo per giungere, coi valdesi piemontesi ormai diventati riformati, alla concezione della difesa contro le angherie e la guerra armata dei principi di Savoia come difesa di « una giusta e santa querela, che — scriverà il Lentolo nella seconda metà del secolo XVI — era di mantenere la vera religione, et conservar la vita... atteso ancora che questa guerra (quella del Conte della Trinità del 1560-61)... era fatta dal

(26) Come ad Angrogna nel 1332 e a Bricherasio nel 1374, cf. GM, pp. 183-184.

(27) GM, pp. 182-183.

(28) Ivi, p. 182 e nota 262.

(29) A. Molnár, art, cit. in P, 1974, p. 9.

(30) Passo citato da A. Molnár, *Riforma e rivoluzione nelle convinzioni teologiche dei Taboriti*, BSSV n. 133 (1973), p. 26, e ripreso da Papini-Giampiccoli, pp 51-52.

Papa e dai suoi, e non propriamente dal Duca, il quale era spinto a questo da quei maligni spiriti » (31).

IV. Sul tema dell'adesione dei valdesi alla Riforma, le conclusioni del Vinay concordano sostanzialmente con quelle espresse dal Molnár nell'ultima parte della sua comunicazione. Entrambi lamentano, sia pure da punti di vista diversi, che il dialogo tra la « prima » e la « seconda » Riforma sia stato troppo breve (Vinay), o addirittura messo a tacere (Molnár), con danni per le due parti in causa (32). Per mancanza di tempo — si era al terzo e ultimo giorno dei dibattiti — non fu possibile discutere la valutazione diversa che i due autori danno dell'opera personale di Morel nel suo tentativo di mediare le opinioni dei suoi correligionari con quelle dei riformatori svizzero-alsaziani. Per il Vinay la cosidetta confessione di fede valdese del 1531 non sarebbe che un maldestro rimaneggiamento del Perrin, tesi che Molnár non accetta in quanto dubita che costui abbia « saputo inventare un documento che conserva tante espressioni autentiche del pensiero valdese nel suo periodo ussita » (33). A parte ciò, il vero nocciolo del problema, tutt'ora aperto, è di valutare esattamente la portata dell'atto compiuto a Chanforan, e lo ha messo molto bene in evidenza Giorgio Tourn nell'ultima comunicazione pomeridiana: fu una rinunzia volontaria ai valori tipicamente evangelici del Sermone sul Monte, sostenuti per tre secoli e mezzo, per dare tutto il suo peso al nuovo principio luterano della giustificazione per fede, oppure i delegati valdesi, soggiogati dall'ardore di Farel, non seppero vedere con chiaroveggenza il reale significato della loro rinunzia? I verbi adoperati con così viva icasticità dal Tourn per indicare le ipotetiche confluenze o esclusioni delle due riforme (34) sono estremamente significativi, anche se al limite possono aver fatto meritare al loro autore la taccia di « sofista » scherzosamente affibbiatagli da uno dei partecipanti al dibattito! Sta il fatto che effettivamente, a Chanforan nel 1532, si sono scontrate — come rileva Molnár (35) — tre tendenze: una *destra*, attaccata ancora al tradizionale itinerantismo dei « barba » e rappresentata dai dissidenti che andarono ad esprimere le loro riserve ai Fratelli boemi a Mladà Boleslav, credendo in buona fede che la teologia ussito-taborita fosse più fedele all'antico messaggio valdese; un *centro*, ispirato indubbiamente dal Morel e desideroso di conciliare il vecchio col nuovo; e una *sinistra*, aperta senza riserve all'orientamento di Farel, che s'impose al Sinodo.

---

(31) Cf. A. Armand-Hugon, *Storia dei Valdesi/2: Dal Sinodo di Chanforan all'Emancipazione* (Torino 1974), p. 24.

(32) Cf. anche A. Molnár, art. cit. in P, 1974, p. 10.

(33) GM, p. 305, nota 94.

(34) *inserire* la prima nella seconda Riforma, *teologizzare* la I con la II, *confrontare* la I con la II e viceversa, *correggere* la II con la I, *rivitalizzare* la II con la I!

(35) GM, p. 311.

V. Il momento più nevralgico del dibattito, e certamente il più vivo, si ebbe quando, nell'orma segnata dalle due relazioni di Manselli e di Cegna e coll'apporto delle comunicazioni pomeridiane di Giorgio Bouchard e di Franco Giampiccoli, si tentò di caratterizzare globalmente il valdismo medioevale e di estrarne elementi vivi per il presente. Se sulle prime il Convegno ignorò, o finse d'ignorare, quanto aveva pur sentito l'obbligo di avvertire il Selge iniziando la sua comunicazione, e cioè che non si rende un servizio alla storia attualizzandola, perché la si sacrifica al presente, più tardi il vivace intervento di Giorgio Spini — il passato è irrimediabilmente morto! — servì a ridimensionare la discussione, orientandola non verso il ricupero di vecchi relitti, ma verso l'analisi di certe costanti che si sono ripetute nella storia dei « risvegli » della chiesa, come quella dell'esigenza di una predicazione basata essenzialmente sulle Sacre Scritture, riscoperte di generazione in generazione nel loro testo integrale e messe alla portata di tutti nella lingua del popolo.

Nel suo tentativo di un bilancio globale del valdismo nella cristianità medioevale, il Manselli si è soffermato soprattutto sul suo carattere di fermento, di presenza stimolatrice, di volontà di vivere appieno la vita della chiesa del tempo, ma in modo più evangelico, senza alcuna velleità di contestarne l'esistenza. A suo modo di vedere, l'*oportet magis oboedire Deo quam hominibus*, che Valdesio avrebbe ripetuto dall'apostolo Pietro sulla scia del monaco Enrico, non è tanto rifiuto della chiesa quanto del suo potere giurisdizionale, il che suscitò la recisa replica del Tabacco, che ha voluto invece sottolineare l'insanabile opposizione tra la protesta valdese e il gerarchismo autoritario e inquisitorio della Chiesa romana, la quale al momento opportuno non ha esitato a ricorrere al braccio secolare e ai roghi per soffocarla!

Anche Romolo Cegna ha insistito sul cosidetto « cattolicesimo » valdese, soprattutto del ramo ussita-piemontese, ricordando che alcune delle costanti del valdismo medioevale, come la negazione del purgatorio e il triplice rifiuto del giuramento, della menzogna e della violenza, si ritrovano presso testi tipici della religiosità cattolica di quei tempi, come ad esempio l'*Opus imperfectum in Matthaeum* dello Pseudo Crisostomo. Ora, a parte il fatto che tale testo era ben noto allo Hus e venne persino citato da Bucero nella sua risposta al questionario di Morel, rimane tuttora da chiarire di quale « cattolicesimo » effettivamente si tratti, se per esempio di quello giuridico-istituzionale caro ai grandi papi da Gregorio VII ad Innocenzo III — per non parlare di quelli successivi — oppure di quello più squisitamente spirituale di un S. Bernardo o di un S. Bonaventura.

Ritornando al tema centrale, mi sembra che la formulazione data dal Molnár all'inizio del suo contributo pubblicato nel primo fascicolo di « Protestantesimo » 1974 sia la più calzante: « Se noi, risalendo oltre l'epoca della Riforma, consideriamo nel loro complesso i tre secoli e mezzo dell'esistenza storica dei Valdesi, essa ci appare.

con tutti i suoi mutamenti, come un tentativo particolarmente audace, di dimensioni europee, di vivere l'Evangelo di Cristo, accolto in un modo semplice e inerme, in un mondo che, *armato* — la sottolineatura è mia —, ne aveva abusato per giustificare l'ordinamento esistente e le pretese di potenza », e di ciò il nostro autore dà il merito sia all'iniziativa del lionese Valdesio e dei suoi seguaci sia a quella dei Poveri Lombardi (36). Nel suo contributo nello stesso fascicolo di « Protestantesimo », il Selge, pur facendo dire a Molnár più di quanto effettivamente scrivesse attribuendo addirittura alla Chiesa romana la colpa di avere *armato* essa stessa l'Evangelo, riconosce tuttavia la validità storica del considerare veri e autentici sia l'atteggiamento più positivo dei valdesi francesi nei riguardi di Roma, sia il radicale rifiuto anticostantiniano dei Poveri lombardi. Sennonché il Selge si chiede — e la sua domanda esige tutta la nostra attenzione — se da una parte si possa « rimproverare alla chiesa medioevale che opprimeva i Valdesi *soltanto* l'abuso dell'Evangelo per giustificare l'ordinamento esistente », e se, dall'altra, i Valdesi avevano « *soltanto* ragione nei confronti di tale fatto quando rifiutavano questa chiesa nella sua totalità ». Se è vero quanto scrive poco prima Selge che « la prima riforma dei Poveri Lombardi come dei legittimi eredi di Valdes fino ai Valdesi e agli Hussiti del XV secolo aveva rotto con questo abuso di Cristo », non avrebbero essi « venduto per un piatto di lenticchie questo diritto di primogenitura quando divennero protestanti e dalla riforma di Lutero, di Zwingli, di Calvino, fedele all'autorità, accettarono anche la sua comprensione di Romani 13?... La fedeltà all'autorità era sempre soltanto un abuso dell'Evangelo di Cristo?... Non era la via di Francesco una possibilità cristiana che poteva essere proseguita? ». Ed egli conclude che « non ci è di molto aiuto indicare semplicisticamente la prima Riforma quale la rappresentante dell'Evangelo di Cristo e invece l'istituzione ecclesiastica medievale quale la falsificatrice di questo Evangelo » (37). Così si ritorna daccapo alla problematica sul rapporto prima e seconda Riforma e lo stesso Selge, smentendo in parte le sue pregiudiziali contro oggi tentativo di attualizzare la storia, finisce per proclamare che « tutte le chiese protestanti devono, in piena fedeltà al messaggio dei Riformatori, ascoltare oggi nuovamente su questo punto la testimonianza della prima Riforma e andare alla sua scuola. Paolo e il Sermone sul monte..., i testi fondamentali della Riforma come della prima Riforma, ci indicano oggi la via cristiana ».

Rorà, 11 settembre 1974.

GIOVANNI GONNET

(36) P, 1974, p. 3.
(37) Ivi. pp. 13-14.

INDICE


Princeton Theological Seminary Library
1 1012 01474 7895

